


د. سعود بن سعد بن نمر العتيبي

# ضوابط استعمال
# المصطلحات العقدية والفكرية
## عند أهل السنة والجماعة

ضوابط استعمال المصطلحات العقدية
والفكرية عند أهل السنة والجماعة

بسم الله الرحمن الرحيم

# ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة

د. سعود بن سعد بن نمر العتيبي

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة

د. سعود بن سعد بن نمر العتيبي



الطبعة الأولى

١٤٣٠ هجري/٢٠٠٩ إفرنجي

موضوع الكتاب: عقيدة

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

فهرسة:

رقم الإيداع: ١٤٣٠/١٩٧

ردمك: ٠ ـ ١٨٣٩ ـ ٠٠ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨



**مركز التأصيل للدراسات والبحوث**

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +    ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: **www.taseel.org**

بريد إلكتروني: **info@taseel.org**

# المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.

وبعد:

فإنه من المعلوم أن من أعظم ما افترضه الله على عباده معرفة شرعه ودينه الذي بعث به محمداً ﷺ، ولا تتم هذه المعرفة إلا بمعرفة ما دلت عليه هذه الشرعة من المعاني والحدود التي هي من الدين، قال شيخ

الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذه الحدود معرفتها من الدين، في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. . . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾ [التوبة: ٩٧]»[١].

فبمعرفة حدود ومعاني مصطلحات الكتاب والسنة تعرف حقيقة الشرعة المحمدية، بل إن معرفة معاني المصطلحات التي هي من وضع البشر مفيد في معرفة ما دلت عليه تلك المصطلحات وما أراد بها أصحابها، ولأجل معرفة مصطلحات الكتاب والسنة ومصطلحات البشر الوضعية وكيفية التعامل معهما كان لا بد من إيجاد منهج معين وضوابط محدَدَة تبين كل تلك المصطلحات؛ فكان أن اخترت موضوع: «ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة» عنواناً لبحث رسالة الدكتوراة فمنذ سنين عديدة كان لي اهتمام بهذا الموضوع قارئاً لكل ما يتعلق به مما وصلت إليه، فكنت أجمع الفائدة إلى أختها حتى تكوَّن عندي تصور لا بأس به للكتابة في هذا الموضوع ولقد حفزني على الاستمرار في البحث فيه والقراءة لأجله ما يلي:

**أولاً**: اهتمام القرآن الكريم والسنة النبوية بموضوع المصطلحات اهتماماً بالغاً وهذا يجده الناظر المدقق في آيات الكتاب الكريم، ومن الأمثلة على هذا الاهتمام ما ورد في سورة البقرة من نهي الله لعباده المؤمنين من أن يستعملوا المصطلحاتِ والألفاظَ المجملة التي يختلط فيها الحق بالباطل قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٤]، قال العلامة صديق حسن خان القنوجي رحمه الله: «ووجه النهي عن ذلك أن هذا اللفظ كان بلسان اليهود سباً قيل: إنه في لغتهم اسمع لا سمعت، وقيل غير ذلك.

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية (٥٧).

فلما سمعوا المسلمين يقولون للنبي ﷺ: راعنا، طلباً منه أن يراعيهم من المراعاة، اغتنموا الفرصة وكانوا يقولون للنبي ﷺ ذلك مظهرين أنهم يريدون المعنى العربي مبطنين أنهم يقصدون السب الذي هو معنى هذا اللفظ في لغتهم. وفي ذلك دليل على أنه ينبغي تجنب الألفاظ المحتملة للسب والنقص وإن لم يقصد المتكلم بها هذا المعنى المفيد للشتم سداً للذريعة ودفعاً للوسيلة وقطعاً لمادة المفسدة والتطرق إليه، ثم أمرهم الله بأن يخاطبوا النبي ﷺ بما لا يحتمل النقص ولا يصلح للتعريض فقال ﴿وَقُولُواْ انظُرْنَا﴾ أي: أقبل علينا وانظر إلينا»[١].

أما اهتمام السنة فيظهر من خلال حرص النبي ﷺ على استعمال الألفاظِ والمصطلحات في مكانها اللائق بها والمناسب لها، ومن ذلك توجيهه ﷺ لمن آنس من نفسه وحشة وتقصيراً في جنب الله أن يقول: لقست نفسي، ونهاه عن قول: خبثت نفسي، وذلك لما ثبت عند مسلم[٢] أنه ﷺ قال: «**لا يقل أحدكم خبثت نفسي وليقل لقست نفسي**»، ومن ذلك أيضاً ما ثبت عنه ﷺ في الصحيحين[٣] من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال: (**إن النبي ﷺ أعطى رجالاً ولم يعط رجلاً فقلت: يا رسول الله أعطيت فلاناً وتركت فلاناً لم تعطه وهو مؤمن، فقال النبي ﷺ: «أو مسلم»، قال: فأعدتها ثلاثاً وهو يقول: أو مسلم**) فهنا استعمل ﷺ مصطلح الإسلام في وصف ذلك الرجل ولم يستعمل مصطلح الإيمان لأن ذلك الرجل لم يصل لدرجة الإيمان، وهذا يدل على مراعاته ﷺ للألفاظ والمصطلحات التي يجب أن تستعمل فيما وضعت له، إلى غير ذلك من الأمثلة من سنته ﷺ.

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان القنوجي (١/٢٤٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها برقم (٢٢٥٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٢٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (١٥٠).

**ثانياً**: اهتم علماء الإسلام بموضوع المصطلحات، وأكدوا على وجوب العناية بالمصطلحات العقدية والفكرية، فحرصوا أولاً على استعمال مصطلحات الكتاب والسنة، كما وضعوا الضوابط المنهجية في التعامل مع المصطلحات بعامة والوافدة على أهل الإسلام من قبل المخالفين لهم في العقائد والأفكار بخاصة. ومن أقوالهم في ذلك جواب الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ عندما سئل ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام والأعراض والأجسام فقال: «مقالات الفلاسفة عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[١].

ولقد ذكر الإمام اللالكائي رَحِمَهُ اللَّهُ بسنده إلى الإمام المحدّث بقية بن الوليد أنه قال:

«سألت الأوزاعيَ والزبيديَ عن الجبر فقال الزبيدي: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يقهر ولكن يقضي ويقدر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة، فأهاب أن أقول ذلك ولكن القضاء والقدر»[٢].

ووضح شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ طريقة السلف في التعامل مع المصطلحات فقال: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً ومن تكلم بلفظ مبتدع يحمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة أيضاً وقالوا إنما قابل بدعة ببدعة ورد باطلاً بباطل»[٣].

**ثالثاً**: أن التخلي عن المصطلحات الشرعية أو التخلي عن التمسك بالضوابط المنهجية التي وضعها علماء الإسلام في التعامل مع المصطلحات

---

(١) الحجة في بيان المحجة، للإمام الأصبهاني (١/ ١٠٥).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤/ ٧٠٠).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

كان سبباً في وقوع كثير من الناس في البدع المضلة والانحرافات العقدية والفكرية الخطيرة وذلك عندما استعملوا المصطلحات والألفاظَ المخالفةَ للعقيدة الإسلامية، وممن نبه إلى خطر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ فلقد تحدث عن أثر المصطلحات والألفاظِ المجملةِ التي تشتمل على حق وباطل وكيف قادت من استعملها إلى البدع المضلة بقوله: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[١].

كما نبه إلى ذلك أ. جمال سلطان عند بيانه لخطورة استعمال المصطلحات المخالفة للكتاب والسنة على الأديان والعقول بقوله: «وهذه المصطلحات مع الأسف تتكاثر بصورة غريبة هذه الأيام وتتفشى عبر أجهزة الإعلام، ومنتديات الثقافة العامة مما يجعلها مزلقاً لأفهام بعض الشباب تهدر على أذهانهم قضية دينهم وشريعتهم، بل إن الإلحاح المكثف على إبراز هذه المصطلحات والتركيز على جعلها قطباً للحوار الديني يدور حولها ويتفرع حديثه من دلالاتها أدى إلى توريط بعض الدعاة في تبني هذه المصطلحات ولو بطريقة غير مباشرة، حيث يمرر استعمالها في حديثه وعبر خط قلمه كأنها مسألة مُسَلَّمة دونما نظر في أصولها ودلالاتها وموقفها من العلم الشرعي ومصطلحاته»[٢].

**رابعاً**: أن هذه المصطلحات المخالفة للكتاب والسنة سواء كانت قديمةً أم حديثةً هي من الكثرة بمكان بحيث لا يمكن لأحد أن يحصيها، فمصطلحات العصر الذي نعيشه تتكاثر وتتوالد كل يوم، ومن العسير جداً تتبعها ورد الباطل الوارد في كل مصطلح، فكان لزاماً إيجاد ضوابط شرعية

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/١٠٦ ـ ١٠٧).

(٢) تجديد الفكر الإسلامي لجمال سلطان، ص(٥٧).

تبين لنا كيفية التعامل مع المصطلحات عموماً والمخالفة منها للكتاب والسنة على وجه الخصوص، خاصة إذا علمنا أن من أكبر مخططات أعداء الإسلام هو إضلال المسلمين من خلال ممارسة ما يسميه البعض بـ(حرب المصطلحات) فهي حرب حقيقية بل هي أخطر الحروب التي تشن على المسلمين اليوم فهي تشكل أدق مواقع الغزو الثقافي للأمة وعتاد هذه الحرب المصطلحات، ولقد صدق الدكتور طه عبدالرحمن بقوله: «إن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح»[١].

ولقد أدرك أعداء الأمة الإسلامية اليوم خطر هذه الحرب على عقيدة الأمة ودينها فأصبحوا كل يوم يغرقون العقل الإسلامي بآلاف من المصطلحات الباطلة للسعي لإفساده ووقوعه في الضلال، أو على الأقل إشغاله عن قضاياه الكبرى كتعلم العلم الشرعي وتعليمه، والدعوة إلى الله، وإيجاد آليات البناء الحضاري للأمة الإسلامية، وهذا الهدف لو تحقق فهو وحده كافٍ في عرقلة مسيرة البناء الإسلامي. قال أ. جمال سلطان منبهاً إلى ذلك: «طرح عدد من الشعارات والاصطلاحات الجديدة، والتي يمكن لها أن تشكل جذوراً فكرية ونفسية تصل بين الإسلام وبين الماركسية أو القومية، أو الاشتراكية، وتجهد العقل المسلم في تتبعها وضبطها وتحديد مشروعيتها مما يضيف إرباكاً جديداً يشتت جهد الانطلاقة القوية نحو الإسلام»[٢].

**خامساً**: ثم إنه إذا كان الغرب قد وضع المناهج والطرق العلمية للتعامل مع المصطلحات حتى أنهم أنشأوا علماً خاصاً أسموه (بعلم المصطلح) يدرسونه في جامعاتهم ومعاهد البحث والدراسات لديهم يبحث هذا العلم الجديد في تحديد مفهوم المصطلحات وكيفية التعامل معها، أفلا

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي د. طه عبد الرحمٰن (٧٩).
(٢) تجديد الفكر الإسلامي ص(٣٤).

يحق لنا أهل الإسلام أن نبدأ بوضع ضوابطنا ومناهجنا الخاصة بنا في التعامل مع المصطلحات؟ بلى.

**سادساً**: إنني لم أقف حتى لحظةِ كتابة هذه الورقات في هذا الموضوع على رسالة جامعية تتناول قضية وضع الضوابط المنهجية للتعامل مع المصطلحات العقدية والفكرية، مع سؤالي عن ذلك في مراكز البحث العلمي أما رسالة الأخ أحمد محمد عمر والتي بعنوان «المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى عرض ونقد» ورسالة الأخ محمد سعيد إبراهيم والتي بعنوان «المصلطحات الكلامية في إثبات وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته عرض ونقد»، فكان البحث فيهما منصباً على بيان معاني المصطلحات لدى المتكلمين وأهل السنة والجماعة والرد على المخالفين في ذلك، ولم تتعرضا لموضوع ضوابط استعمال المصطلحات لدى أهل السنة والجماعة مع أهميته، وإن كان ما قام به الأخوان جهد مشكور إلا أن تتبع المصطحات وبيان معانيها وكشف باطلها يعتبر سلسلة لا تنتهي، ولذا كان من الأهمية بمكان محاولة البحث عن إيجاد ضوابط منهجية ننطلق منها في تعاملنا مع المصطلحات العقدية والفكرية وهذا هو ما يسعى إليه هذا البحث. ولأجل تحقيق هذه الغاية ركزت في بحثي على هدفين رئيسين هما:

أولاً: مصطلحات الكتاب والسنة وخاصة العقدية منها وذلك من خلال التأكيد على أهمية الالتزام بها، وكيفية فهمها واستعمالها، وصور الإلحاد الواقع عليها وأسباب ذلك وكيفية تجنبه.

الثاني: المصطلحات الوضعية التي قام الإنسان بوضعها وذلك من خلال بيان معناها، وكيفية تعامل المسلم مع هذه المصطلحات، وميزانه الذي يزن به هذه المصطلحات كي يقبل منها ما يقبله ويرد منها ما يرد، ومن ثم استعمالها سواءً كانت من وضع أهل الإسلام أم من الكفار، ولذلك كانت خطة البحث على النحو التالي:

## خطة البحث:

**المقدمة**: وفيها بيان أهمية الموضوع وأسبابُ اختياره.

**الباب الأول: المصطلح (التعريفات، النشأة، الآثار)، وفيه ثلاثة فصول:**

الفصل الأول: التعريفات، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الضابط لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: تعريف المصطلح لغة واصطلاحاً.

المبحث الثالث: تعريف العقيدة لغة واصطلاحاً.

المبحث الرابع: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً.

المبحث الخامس: تعريف السنة لغة واصطلاحاً.

المبحث السادس: تعريف الجماعة لغة واصطلاحاً.

الفصل الثاني: النشأة، وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تاريخ نشأة المصطلح.

المبحث الثاني: جهود علماء المسلمين في دراسة المصطلح.

المبحث الثالث: ظهور علم المصطلح.

الفصل الثالث: الآثار، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: الفتنة في الدين.

المبحث الثاني: فساد التصورات العقلية واللسانية.

المبحث الثالث: الإفساد في الأرض.

المبحث الرابع: اشتغال المسلم عما ينفعه إلى ما فيه نفع أعدائه.

**الباب الثاني: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية.**

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

الفصل الأول: موافقة المصطلحات للكتاب والسنة، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: وجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: تفسير مصطلحات الكتاب والسنة.

المبحث الثالث: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة.

المبحث الرابع: موافقة المصطلحات للفطرة والعقل السليم.

الفصل الثاني: موافقة المصطلحات للغة العربية، وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: العلاقة بين الألفاظ والمعاني.

المبحث الثاني: دور اللغة في صياغة وفهم المصطلحات وكيفية ذلك.

المبحث الثالث: استعمال المصطلحات التي ألفاظها من قبيل المشترك والمتواطئ.

الفصل الثالث: موافقة المصطلحات للواقع ولما فيه نفع، وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: مراعاة تغير معنى المصطلح.

المبحث الثالث: وسائل الحصول على المصطلح النافع.

**الباب الثالث: التطبيقي، وفيه تمهيد وأربعة مصطلحات:**

أولاً: المصطلح الفلسفي: «التركيب».

ثانياً: المصطلح الكلامي: «العدل».

ثالثاً: المصطلح الصوفي: «اليقين».

رابعاً: المصطلح الفكري المعاصر «لمجتمع المدني».

**الخاتمة:** وفيها أهم نتائج البحث.

وأخيراً وليس آخراً فإنني أشكر الله ﷻ الذي أعانني على إتمام هذا البحث، فهو سبحانه للشكر أهل، وأسأله سبحانه قبول عملي هذا وأن يجعله في موازين حسناتي، فما في هذا العمل من إصابة للحق فهو بفضل الله أولاً وآخراً وما فيه من خطأ أو نقص فهو مني ومن الشيطان. ومع هذا فإنني لم أدَّخر جهداً في بحث هذا الموضوع فهذه قدرتي ومبلغ علمي، كما لا يسعني إلا أن أشكر والدي الكريمين الذين كان لهما الدور البارز في توجيهي إلى العلم والبحث، واهتمامهما بي وسؤالهما المتواصل عن هذا البحث العلمي، وتشجيعهما لي فأسأله سبحانه أن يُثْقل موازينهما وأن يغفر لهما بواسع مغفرته ورحمته، كما أشكر أهلي الذين كان لهم دور مهم في إتمامي لهذا البحث من خلال توفيرهم لي أجواء البحث العلمي ومساعدتهم إياي في تصحيح مُسوّدات هذا البحث؛ فلهم مني الدعاء بالأجر والمثوبة وحسن العمل الصالح.

وأتوجه بالشكر لجامعة أم القرى ممثلة في كلية الدعوة وأصول الدين وقسم العقيدة الذين أتاحوا لي فرصة التعلم والبحث، مع دعائي الخالص للقائمين على هذا الصرح العلمي بالتوفيق وحسن الجزاء، وكما أثني بالشكر على فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد السيد علي رمضان، الذي كان له الدور البارز في تصحيح مسار هذا البحث وتوجيهي إلى ما فيه

العلم النافع، مع حسن خلق فله مني جزيل الشكر ووافر الامتنان، سائلاً الله أن يبارك له في علمه وعمره وأهله وماله، وأن يجزيه عني خير الجزاء.

ولا يفوتني أن أشكر فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور محمود مزروعة ـ وفقه الله ـ على توجيهي في بدايات تسجيلي لموضوع البحث من خلال ملحوظاته القيمة على الخطة المعدّة للبحث ومن ثم قراءته له فأسأله سبحانه أن يبارك في علمه وعمره وأهله.

وفي الختام فإنني اتمنى من القراء الكرام التفضل بإبداء آرائهم ومقترحاتهم بمراسلتي على العنوان التالي:

Drsaudalotabl@makroob.com، أو ص. ب: (١٩٧١٧) مكة المكرمة.

**وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.**

# الباب الأول

# المصطلح

## (التعريفات، النشأة، الآثار)

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: التعريفات.
- الفصل الثاني: النشاة.
- الفصل الثالث: الآثار.



# الفصل الأول

# التعريفـــــات

وفيه ستة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف الضابط لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني: تعريف المصطلح لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثالث: تعريف العقيدة لغة واصطلاحاً.
- المبحث الرابع: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً.
- المبحث الخامس: تعريف السنة لغة واصطلاحاً.
- المبحث السادس: تعريف الجماعة لغة واصطلاحاً.

# المبحث الأول

## تعريف الضابط لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف الضابط لغة:

قال في تهذيب اللغة: «قال الليث[١]: الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، ورجل ضابط: شديد البطش والقوة والجسم، وفي الحديث أنه سئل عن الأضبط؟ قال أبو عبيد[٢]: هو الذي يعمل بيساره كما يعمل

---

(١) هو الليث بن المظفر هكذا أسماه الأزهري في مقدمة كتابه تهذيب اللغة (١/ ٤٧)، وقيل: الليث بن نصر بن سيار كما هو في البلغة في أصول اللغة للقنوجي (٤٧٤)، وقيل: الليث بن رافع بن نصر بن يسار، كان بارعاً في الأدب بصيراً بالشعر والغريب ونحوها، وكان كاتباً للبرامكة، وهو من تلاميذ الخليل بن أحمد أخذ عنه كتاب العين، ولم تعرف سنة وفاته. انظر: أنباء الرواة على أنباء النحاة للقفطي (٣/ ٤٢)؛ وبغية الوعاة للسيوطي (٢/ ٢٧٠)؛ والبلغة في أصول اللغة لصديق حسن خان القنوجي (٤٧٤).

(٢) هو أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، إمام متقن في كثير من العلوم؛ كالحديث والفقه والعربية وتفسير القرآن، من شيوخه: سفيان بن عيينه، وعبد الله بن =

بيمينه، وقال: قال أبو عمرو مثله...، ويقال: فلان لا يضبط عمله إذا عجز عن ولاية ما وليه، ورجل ضابط: قوي على عمله»[1].

وقال في معجم المقاييس في اللغة: «ضبط: الضاد والباء والطاء أصل صحيح، ضبط الشيء ضبطاً، والأضبط الذي يعمل بيديه جميعاً»[2].

وقال في الصحاح: «ضبط: ضَبْط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط: أي حازم، والأضبط: الذي يعمل بكلتا يديه...»[3].

وقال في لسان العرب: «الضَّبْطُ: لزوم الشيء وحبسه، ضبط عليه وضبطه ينضبط ضبطاً وضباطة... وضَبْط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط أي حازم، والضابط القويَّ على عمله، ويقال: فلان لا يضبط عمله إذا عجز عن ولاية ما وليه، ورجل ضابط: قوي على عمله»[4].

وقال في القاموس: «ضبطه ضبْطاً وضباطةً: حفظه بالحزم، ورجل وجمل ضابط وضنبطي كحنبطي: قوي شديد، وأضْبَطُ يعمل بيديه جميعاً..»[5].

وقال في المعجم الوسيط: «ضَبطَهُ ضبطاً: حفظه بالحزم حفظاً بليغاً، وأحكمه وأتقنه، ويقال: ضبط البلاد وغيرها؛ قام بأمرها قياماً ليس فيه نقص، والكتاب ونحوه؛ أصلح خلله أو صححه وشكَّلَه...»[6].

---

= المبارك، وعبد الرحمٰن بن مهدي، له مصنفات عديدة منها: الأموال؛ والإيمان، توفي بمكة عام (٢٢٤هـ). انظر: السير(١٠/ ٤٩٠)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٥٤)؛ وتاريخ بغداد (١٢/ ٤٠٣).

(١) تهذيب اللغة للإمام الأزهري (٣/ ٢٠٨٨ ـ ٢٠٨٩).

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٦٠٩).

(٣) الصحاح للجوهري (٣/ ١١٣٩).

(٤) لسان العرب لابن منظور (٧/ ٣٤٠ ـ ٣٤١).

(٥) القاموس المحيط للفيروز آبادي (٢/ ٥٦٣).

(٦) المعجم الوسيط (٥٣٣).

وبعد التأمل في المعنى اللغوي للكلمة وجدت أنه لا يخرج عن ثلاثة معاني:

١ - ملازمة الشيء وعدم مفارقته كما هو في قول الليث.

٢ - حفظ الشيء بالحزم؛ ومنه ضبط البلاد.

٣ - القوة في أداء العمل مع الإتقان؛ ومنه ضبط الكتاب بإصلاح خلله.

## ثانياً: تعريف الضابط اصطلاحاً:

الضابط في الاصطلاح له معانٍ مختلفة باختلاف العلوم التي يوجد فيها؛ فله معنى عند المحدثين، وله معنى آخر مخالفاً عند الفقهاء.

### تعريف الضابط عند المحدثين:

يعرف المحدثون الضابط بأنه الراوي الذي حفظ ما رواه، يقول ابن الصلاح[1] في مقدمته: «أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويَه... حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه»[2].

ولذلك اشترطوا في الحديث الصحيح كون الراوية ضابطاً؛ فقال ابن الصلاح في تعريف الحديث الصحيح بأنه هو: «الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون

---

(١) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن بن عثمان الكردي، الشهرزوري، الموصلي، الشافعي، إمام في الفقه والحديث وعلومه، والعربية، من شيوخه أبو المظفر السمعاني، وابن عساكر، وابن قدامه، ومن مصنفاته: كتاب علوم الحديث المشهور بمقدمة ابن الصلاح، وأدب الفتوى، توفي بدمشق عام (٦٤٣هـ). انظر: السير للذهبي (٢٣/ ١٤٠)؛ وشذرات الذهب (٥/ ٢٢١)؛ وطبقات الشافعية للسبكي (٨/ ٣٢٦).

(٢) مقدمة ابن الصلاح مع شرحها التقييد والإيضاح (١٣٦).

شاذاً ولا معللاً. . .»[١].

**تعريف الضابط عند الفقهاء:**

اختلف الفقهاء في تعريف الضابط فانقسموا إلى فريقين:

**الفريق الأول**: لم يفرق بين القاعدة والضابط في التعريف؛ فعرفهما بتعريف واحد، ومن أشهر هؤلاء: الكمال[٢] ابن الهمام في كتابه «التحرير»؛ فإنه حين عرَّف القاعدة جمع إليها القانون والضابط والأصل والحرف دون أن يفرق بينها، وهم يعرفون كل ذلك بالأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[٣].

وقد أخذ بذلك المعجم الوسيط فقال: «الضابط عند العلماء: حكم كلي ينطبق على جزئياته»[٤].

**الفريق الثاني**: فرق في التعريف بين القاعدة والضابط، ومن أوائل هؤلاء: الإمام تاج الدين ابن السبكي[٥]؛ إذ نص على أن «الغالب فيما

---

(١) المصدر السابق (٢٠).

(٢) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، من علماء الحنفية، عارف بالفقه وأصوله، والحديث، والفرائض، وغير ذلك، من مصنفاته: فتح القدير في شرح الهداية، والتحرير في أصول الفقه، توفي بالقاهرة (٨٦١هـ). انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبد الحي اللكنوي (١٨٠)؛ وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٧/ ٢٨٩)؛ والأعلام للزركلي (٦/ ٢٥٥).

(٣) انظر: التحرير بشرح التقرير والتحبير (١/ ٢٩).

(٤) المعجم الوسيط (٥٣٣).

(٥) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الملقب بتاج الدين، من علماء الشافعية الكبار، برز في الحديث والفقه والأصول والعربية، انتهت إليه رئاسة القضاء بالشام، من مصنفاته: جمع الجوامع في أصول الفقه، والقواعد المشتملة على الأشباه والنظائر، وطبقات الشافعية الكبرى، توفي سنة (٧٧١هـ). انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٣/ ٣٩ ـ ٤١)؛ =

اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً»[١]، وتابعه على ذلك الزركشي؛ فنص على التفريق بين الضابط والقاعدة، وبين أن المراد بالقواعد:

«ما لا يخص باباً من أبواب الفقه؛ وهو المراد هنا، ويسمى بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء، وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى ضوابط»[٢].

وممن ارتضى هذا التفريق جمع من أهل العلم: كالسيوطي في كتابه «الأشباه والنظائر في النحو»[٣]، وابن نجيم[٤] في كتابه «الأشباه والنظائر»[٥]، حتى إن كثيراً من العلماء الذين جاءوا بعد ذلك صار عندهم هذا التفريق هو السائد، والمتعارف على صحته، وقبوله وشيوعه[٦].

وعند التأمل في تعريف المحدثين أو الفقهاء للضابط نجده لا يخرج عن المعاني اللغوية للكلمة.

فمثلاً: المحدثون اشترطوا حفظ الراوي لروايته؛ وهذا هو أحد معاني الضبط؛ الذي هو: ملازمة الشيء، وعدم مفارقته وتركه، وهو ـ أيضاً ـ المعنى الثالث للكلمة الذي هو: القوة في أداء العمل؛ الذي هو هنا الحفظ للحديث، وأداؤه بإتقان.

---

= وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٦/ ٢٢١).

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ١١).

(٢) تشنيف المسامع للزركشي (٩١٩).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي (١/ ٧).

(٤) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم الحنفي، من كبار علماء الحنفية في القرن العاشر، كان مبرزاً في الفقه والأصول، من مصنفاته: شرح كنز الدقائق وسماه بالبحر الرائق لم يتمه، وكتاب الأشباه والنظائر، توفي (٩٧٠هـ). انظر: شذرات الذهب (٨/ ٣٥٨)؛ والفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبد الحي اللكنوي (١٣٥)؛ والأعلام للزركلي (٣/ ٦٤).

(٥) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٦٦).

(٦) انظر: القواعد الفقهية، د. يعقوب الباحسين (٥٨ ـ ٦١)؛ والقواعد الفقهية، د. علي الندوي (٤٦).

وأما عند الفقهاء فيظهر استمدادهم لتعريفهم من أحد معاني الضابط اللغوية الذي هو: حفظ الشيء بالحزم عن طريق الحبس والحصر لمفردات الباب الفقهي؛ المراد ضبط مسائله وحصرها، والخروج فيها بحكم أغلبي ينسحب على المفردات المحصورة.

**وبناءً على ما سبق**: إذا أراد الباحث اختيار تعريف مناسب للضابط؛ فإن تعريف الضابط لدى الفقهاء أقربها وأمثلها؛ لأن تعريفهم للضابط القصد منه: حصر مسائل باب من أبواب العلم، والخروج منه بحكم غالب ينطبق على تلك المسائل، إلا أنهم في تعريفهم جعلوه خاصاً بمسائل الفقه، ونحن هنا نبحث في المسائل العقدية، وفي باب منها هو: باب المصطلحات العقدية والفكرية، وهذا لا يعني أن تعريف المحدثين للضابط علاقته هنا ملغاة أو منتفية، بل فيه نوع علاقة؛ وهي: الملازمة لشيء وعدم مفارقته والمحافظة عليه، وهذا ما يقصده الباحث بقوله: «ضوابط استعمال المصطلحات» أي: التزام هذه الضوابط، وعدم مفارقتها، والمحافظة عليها، ومراعاتها عند التعاطي مع المصطلحات العقدية والفكرية.

**ـ التعريف المختار:**

إن التعريف المختار للضابط في الاصطلاح الذي ارتضيته، ويناسب ما أنا بصدده هو: «موافقة المصطلحات العقدية والفكرية للكتاب والسنة، واللغة العربية، والواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية مما فيه نفع لها».

# المبحث الثاني

## تعريف المصطلح لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف المصطلح لغة:

ترجع كلمة «المصطلح» في اللغة العربية إلى الفعل «اصطلح»؛ المأخوذ من مادة «صلح»، ولقد تحدثت المعاجم العربية عن معاني هذه المادة، فقال في تهذيب اللغة: «الليث: الصُّلْح: تصالح القوم بينهم، والصَّلاح: نقيض الفساد، والإصلاح نقيض: الإفساد... والصَّلاح: بمعنى المصالحة.. وتصالح القوم، واصّالحوا، واصطلحوا بمعنى واحد»[1].

وقال في الصحاح: «صلح: الصَّلاح: ضد الفساد، تقول: صَلَح الشيء يَصلُح صُلُوحاً مثل: دخل يدخل دخولاً... وهذا الشيء يصلُح لك: أي من هو من بابتِك، والصِلاح بكسر الصاد: المصالحة، والاسم

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري (٢/٢٠٣٩ ـ ٢٠٤٠).

الصُلْح يذكر ويؤنث، وقد اصطلحا، وتصالحا واصَّالحا أيضاً مشددة الصاد»[١].

وقال في معجم مقاييس اللغة: «صلح: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال: صلُح شيء يصلُح صلاحاً...»[٢].

وقال في لسان العرب: «صلح: الصلاح: ضد الفساد؛ صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صلاحاً وصُلُوحاً.. والإصلاح: نقيض الإفساد، والمصْلَحة: الصَّلاح. والمصْلَحة واحدة المصالح والاستصلاح: نقيض الاستفساد... والصُّلْحُ: تصالحُ القوم بينهم. والصُّلْحُ: السِّلْم. وقد اصْطَلَحوا وصالحوا وتصالحوا واصَّالحوا، مشدّدة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأدغموها في الصاد بمعنى واحد. وقوم صُلُوح: متصالحون، كأنهم وصفوا بالمصدر»[٣].

هذه هي معاني «صلح» في اللغة العربية كما هي في معاجمها الأصلية، مع العلم أنني لم أجد لفظ مصطلح في المعاجم اللغوية التراثية.

وعند الرجوع إلى مشتقات مادة «صلح» ومعانيها نجد أنها في مجملها ترجع إلى معنيين اثنين هما:

**الأول**: ما هو ضد الفساد الذي هو الإصلاح، ومنه قولهم: صلُح الشيء يصلُح صلاحاً.

**الثاني**: الاتفاق، ومنه قولهم: اصطلح وتصالح واصَّالح القوم.

وبين المعنيين تقارب في دلالة كل منهما فمن المعلوم أن إصلاح الفساد بين القوم لا يتم إلا باتفاقهم[٤].

---

(١) الصحاح للجوهري (١/ ٣٨٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٥٧٤).

(٣) لسان العرب لابن منظور (٥/ ٣٧٤).

(٤) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح د. محمود فهمي حجازي (٧).

## ثانياً: معنى «صلح» في القرآن الكريم:

لقد دل القرآن الكريم على ورود هذين المعنيين لصلح في اللغة؛ فدل على معنى صلح الذي هو: ضد الفساد قوله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ۝٣٩﴾ [المائدة: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۖ فَمَنۡ ءَامَنَ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٤٨﴾ [الأنعام: ٤٨].

وأما دلالة القرآن على المعنى الثاني الذي هو: الاتفاق؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحٗاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ﴾ [النساء: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٩﴾ [الحجرات: ٩]، وعموماً فوروود كلا المعنيين في القرآن كثير.

ولقد سبق أن كلمة المصطلح مشتقة من الفعل اصطلح، ونحن عند التأمل لا نجد لذلك الفعل «اصطلح» وروود في القرآن الكريم، لكنه ورد في بعض الأحاديث؛ ومن ذلك قوله ﷺ: «**ثم يصطلح الناس على رجل**»[1]، وقوله ﷺ: «**اكتب يا علي هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله وسهيل بن عمرو**»[2]، ومعنى اصطلح في هذه الأحاديث هو: اتفاق جماعة من الناس على أمر معين.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٢/ ٤٢٩)؛ وأبو داود في سننه في كتاب الفتن والملاحم برقم (٤٢٤٢)؛ والحاكم في مستدركه في كتاب الفتن والملاحم برقم (٨٤٨٩)؛ وصحح إسناده، ووافقه الذهبي؛ والألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (٩٧٤).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٧٩) بهذا اللفظ؛ وصححه الحاكم في المستدرك (٦/ ٢٦٣).

## ثالثاً: تعريف المصطلح اصطلاحاً:

لقد اختلف العلماء في معنى الاصطلاح الذي أخذ منه لفظ «المصطلح»، قال في التعريفات: «هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ عن معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع بإزاء المعنى، وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء من معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين»[1].

وقال في الكليات: «الاصطلاح: هو اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج شيء من المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد... والاصطلاح: مقابل الشرع في عرف الفقهاء»[2].

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: «الاصطلاح هو: العرف الخاص، وهو: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم، بعد نقله عن موضوعه الأول؛ لمناسبة بينهما؛ كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمر، أو مشابهتهما في وصف»[3].

وقال في تاج العروس: «الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص»[4]، وقال في المعجم الوسيط: هو: «اتفاق طائفة على شيء مخصوص»[5].

ونحن عندما ننظر في هذه التعريفات يتبين لنا أنه يمكن أن تُقْسم إلى مجموعتين اثنتين:

---

(١) التعريفات للجرجاني (٤٤/ ٤٥).

(٢) الكليات لأبي البقاء الكفوي (١٢٩).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ٨٢٢).

(٤) تاج العروس للزبيدي (٢/ ١٨٣).

(٥) المعجم الوسيط (٥٢٠).

**المجموعة الأولى**: وتضبطها الكلمات التالية: اتفاق، جماعة، وطائفة، أو قوم.

**المجموعة الثانية**: وتضبطها الكلمات التالية: إخراج شيء، أو اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، أو لبيان المراد.

فالمجموعة الأولى تتضمن التركيز على وجود الاتفاق في وضع المصطلح بين طائفة أو قوم، وهذا غير سديد؛ فقد يقوم بوضع المصطلح اثنان أو شخص واحد، ومن ثم يقوم باستعماله، ثم يأخذه الآخرون عنه؛ فساروا على طريقه في استعمال المصطلح، وما يتضمنه من مفهوم. ولكن يرى د. مصطفى الحيادرة أن الاتفاق لا يستغنى عنه في استعمال المصطلح، لا في الوضع؛ فيقول: «فالاتفاق ضروري بالنسبة للمصطلح، ولكن لا للوضع، بل للاستعمال بعد الوضع»[1].

وإنني اتفق مع د. مصطفى الحيادرة في أن الاتفاق ليس ضرورياً في وضع المصطلح؛ فقد يقوم أي شخص في أي حقل معرفي بوضع ما يراه من المصطلحات الخادمة لمجاله المعرفي؛ بالتزامه للضوابط التي سآتي على ذكرها في الباب الثاني، لكنني أختلف معه في اشتراطه الاتفاق للاستعمال بعد الوضع؛ فهذا فيه نظر؛ فإنه يصح لكل أحد أن يضع ما يراه من المصطلحات بشروط هي:

- **الموافقة للكتاب والسنة.**
- **الموافقة للغة العربية.**
- **الموافقة للواقع الاجتماعي ولما فيه نفع للأمة.**

ولا يفهم هذا أنني أجيز لكائن من كان أن يأتي إلى مصطلحات

---

(١) من قضايا المصطلح اللغوي، د. مصطفى الحيادرة (١/ ١٥).

استقرت استعمالاتها بمفاهيمها الخاصة وينقلها أو يستعملها في غير ما اتفق عليه؛ كمن يسمي الإلحاد[١] إيماناً، فمصطلح الإلحاد معروف، وكذا مصطلح الإيمان؛ فالكلام هنا منصب في إحداث المصطلحات الجديدة، ولا يناقض هذا الذي نراه ما تحاول القيام به المؤسسات العلمية العربية المعاصرة من مجامع لغوية وغيرها في اختيار الأنسب بين المصطلحات المنتشرة؛ فهذا من المستحبات، لكن يجب عدم فرضه وإلزام أحد به، ما دام أنه في اختياره للمصطلح متمشياً مع الضوابط التي سبق الإشارة إليها.

ثم إن اختيار أحد هذه المؤسسات لما تراه مناسباً من المصطلحات لا يلزم منه العصمة لها في صحة ما تختاره، ولقد تبين بطلان كثير من المصطلحات المتفق عليها بين بعض أهل الاختصاص سواء كان في القديم أم الحديث، أما من جهة اللفظ أو المضمون، وما مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين عنا ببعيد[٢].

أما المجموعة الثانية في تعريفات الاصطلاح: فنلحظ فيها اهتمامها وتركيزها على اشتراط عنصر المناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه؛ لأجل بيان المراد، وعبارة «بيان المراد» الواردة تستوجب ضمان الفائدة من المصطلح بعد وضعه؛ تلك الفائدة التواصلية التي تصاحب اللفظة من وضعها الأصلي اللغوي[٣].

---

(١) الإلحاد في اللغة: الميل عن القصد، والعدول عن الشيء، يقال: ألحد في الدين ولحد: أي حاد عنه وطعن فيه... والإلحاد: الكفر، والشك في الله... والإلحاد: هو إنكار وجود الله، ولكن الناس يطلقون هذا اللفظ تارة على إنكار وجود الله، وتارة على إنكار علمه وعنايته وقدرته وإرادته. فهذه كلها معاني للإلحاد، وإن كان أصبح غالباً ما يطلق على المنكر لوجود الله تعالى. انظر: الكليات للكفوي (٤٩٠)؛ والمعجم الفلسفي لصليبا (١/١١٩).

(٢) وذلك مثل مصطلح واجب الوجود عند الفلاسفة الإسلاميين، والجوهر الفرد لدى المتكلمين.

(٣) انظر: الدراسة المصطلحية مفهومها ومنهجها، للأستاذ الحسين كنوان (٤٣ ـ ٤٤).

وكما اختلف العلماء والباحثون في تعريف الاصطلاح، واختلفت اتجاهاتهم وآراؤهم كذلك اختلفوا في تعريف المصطلح على آراء متعددة، قال جبور عبد النور في تعريفه للمصطلح بأنه: «لفظ موضوعي يؤدي معنى معيناً بوضوح ودقة بحيث لا يقع أي لبس في ذهن القارئ أو السامع..»[١].

ويقول الأستاذ أحمد الشاوي أن تعريف المصطلح هو: «لفظ يطلق على أنواع مختلفة من الألفاظ، أو التسميات، والإشارات المستعملة في علوم متباينة الدقة، من مصطلحات أدبية تتميز بالتلوين الدلالي، والتنويع اللفظي إلى مصطلحات العلوم الرياضية، وما إلى ذلك»[٢].

كما يقول ـ أيضاً ـ الأستاذ إميل يعقوب بأن المصطلح: «لفظ علمي يؤدي المعنى بوضوح ودقة، يكون غالباً متفقاً عليه عند علماء علم من العلوم، أو فن من الفنون»[٣].

ويعرف الأستاذ عزالدين البوشيخي المصطلح بأنه «كلمة تتميز بانتمائها إلى معجم خاص، وباستعمالها من قبل المختصين في ميدان معرفي محدد»[٤].

وقال الدكتور عبد الكريم بكري في تعريف المصطلح: «لفظ خصصه الاستعمال في علم من العلوم، أو فن من الفنون لمفهوم معين»[٥].

---

(١) المعجم الأدبي لجبور عبد النور (٢٥٢).

(٢) مفهوم المصطلح ومنهج دراسته (١/ ٨٠) ضمن ندوة الدراسات المصطلحية.

(٣) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية لإميل يعقوب (٥٨).

(٤) دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية (١٥/ ٦٢) ضمن ندوة الدراسات المصطلحية.

(٥) المصطلح الإسلامي والمعاجم العربية (١/ ٥٨) ضمن ندوة الدراسات المصطلحية.

وتعرّف الموسوعة الفلسفية للعلماء السوفيت المصطلح بأنه: «كملة لا يكون لها إلا معنى واحد، تحدد مفهوماً معيناً للعلم والتكنولوجيا والفن... إلخ»[١].

ومن التعريفات الأوروبية الحديثة للمصطلح التي تربط المفهوم بالمصطلح الذي يدل عليه التعريف التالي: «المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة (علمية أو تقنية....)، موروثاً أو مقترضاً، ويستخدم للتعبير بدقة عن المفاهيم؛ وليدل على أشياء مادية محددة»[٢]، إلا أن المختصين في علم المصطلح يتفقون على أن أفضل تعريف أوروبي للمصطلح هو تعريفهم له بـ: «الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد، أو عبارة مركبة، استقر معناها، أو بالأخرى استخدامها وحدد في وضوح، هو تعبير خاص ضيق في دلالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويردُ دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد؛ فيتحقق بذلك وضوحه الضروري»[٣].

وعموماً هناك تعريفات كثيرة للمصطلح، وفيما تم عرضه كفاية، إلا أن لي عدة ملحوظات على بعض ما تم عرضه من تعريفات للمصطلح وهي كالآتي:

**أولاً**: إن تعريف جبور عبد النور لم يميز بين المصطلح والكلمات الأخرى العامة، فمثلاً: كلمة خبز، أو حلوى، أو زهرة، لفظ واضح المعنى يفهمه القارئ بدون لبس، فهل يصح أن يطلق على تلك الكلمات بأنها كلمات اصطلاحية أو مصطلحات؟ أظن أن ذلك لا يمكن قبوله، بينما

---

(١) الموسوعة الفلسفية (٤٨٠).

(٢) الأسس اللغوية لعلم المصطلح د. محمود فهمي حجازي (١١).

(٣) الأسس اللغوية لعلم المصطلح د. محمود فهمي حجازي (١١).

الكلمة الاصطلاحية أو المصطلح يختلف تماماً عن الكلمات العامة فالمصطلح له مدلوله العلمي الخاص به بعكس تلك المفردات؛ فهي ذات دلالات عامة غير داخلة في دائرة علم المصطلح؛ المتسم بضبطه، ودقة ألفاظه.

**ثانياً**: أما تعريف أميل يعقوب فيلاحظ عليه أنه جعل المصطلح غالباً ما يكون متفقاً عليه عند علماء ذلك العلم أو الفن، وهذا القيد فيه نظر؛ فإن كثيراً من العلماء يكون لهم اصطلاحات خاصة بهم في داخل دائرة علمهم وإن لم يوافق أكثر أو غالبية علماء فنهم على اصطلاحاتهم، وهذا يظهر في كثير من العلوم؛ مثل مصطلحات علم مصطلح الحديث، فبعض أئمة الجرح والتعديل لهم اصطلاحات خاصة بهم، وكذا أهل الفلسفة[1] أيضاً... إلخ، ومع ذلك فهي تسمى اصطلاحاً في ذلك العلم، لكنها منسوبة إلى صاحبها؛ وبذلك يظهر عدم دقة قيد الموافقة من غالبية علماء ذلك العلم.

**ثالثاً**: أما تعريف الأوربيين الحديث للمصطلح بأنه: كلمة أو مجموعة من الكلمات فيلاحظ عليه قصر مجال المصطلحات في الدلالة على الأشياء المادية المحددة، وهذا غير صحيح بالمرة، وفيه إهمال كبير للمصطلحات الدالة على الأشياء المعنوية التي ليست بمادية بل إن أكثر المصطلحات هي ضمن الدائرة المعنوية؛ فمصطلحات علم العقيدة والكلام والأدب والبلاغة وغيرها من العلوم ليست بمصطلحات مادية محسوسة، ولعل الذي قادهم إلى حصر مجال المصطلحات في الدلالة على الأشياء المادية هو كون علماء الغرب من حيث الغالبية لا يؤمنون إلا بالمادة؛ أي أنهم ماديون،

---

(١) الفلسفة لفظ مشتق من اليونانية وأصله (فيلا ـ صوفيا) ومعناه محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح، وهي عند القدماء مشتملة على جميع العلوم. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٦٠).

وهذه هي السمة البارزة لحضارة الغرب في القرون المتأخرة.

**رابعاً**: كما أن هناك ملحوظة يشترك فيها تعريف كل من الأستاذ جبور عبد النور، والأستاذ أحمد الشاوي، والأستاذ إميل يعقوب، والدكتور عبد الكريم البكري، وهي قصرهم المصطلح على اللفظ الواحد مع أنه قد يكون مكوناً من لفظين أو ثلاثة، إلا إن قصدوا بعبارة لفظ أي: الجنس لعبارة لفظ، لا لعدد المفرد؛ فحينئذ لا إشكال، إلا أن الذي دعاني إلى فهم كونهم قصدوا باللفظ العدد لا الجنس قول الأستاذ أحمد الشاوي في تعريفه للمصطلح بأنه: لفظ يطلق على أنواع مختلفة من الألفاظ؛ فذكر عبارة لفظ وألفاظ، وهذا وإن كان ذكره الأستاذ الشاوي فإن الآخرين لم يذكروا ذلك، وهو خاص به، إلا أنني هكذا فهمت؛ ولذلك فالتعبير بـ«كلمة» أصح فإن الكلمة تشتمل على لفظ ولفظين وألفاظ كثيرة؛ كما قال تعالى في محكم التنزيل ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِءَابَآئِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝﴾ [الكهف: ٤ ـ ٥] فسمى قولهم «اتخذا الله ولدا» كلمة وهي أكثر من لفظ.

و ـ أيضاً ـ قوله ﷺ لعائشة: «**لقد قلت كلمة لو مُزِجَت بماء البحر لَمَزَجَته**»[١] وذلك عندما قالت عن صفية أم المؤمنين «**حسبك من صفية أنها كذا وكذا**» أي: قصيرة، ومنه قول الناس فيما تعارفوا عليه في جلساتهم ومؤتمراتهم في وصفهم لمن أراد التحدث بأنه سيقوم بإلقاء «كلمته»، وهي بالطبع مشتملة على عشرات بل مئات الألفاظ.

**خامساً**: ومن الملاحظ ـ أيضاً ـ وصف كلٍ من جبور عبد النور، وإميل يعقوب، التعريف المفضل لدى الأوروبيين للمصطلح «بوضوح

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب برقم (٤٨٧٤) واللفظ له، والترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة برقم (٢٥٠٢)، وقال عنه: (حديث حسن صحيح)؛ وصححه الألباني في الجامع الصغير برقم (٥١٤٠).

المعنى»، وهذا ليس بلازم، فكم من المصطلحات العلمية التي هي ضمن دائرة الغموض، ولم يتضح معناها لكثير من الباحثين، وحدث حولها جدل ولغط كثير في تحديد معناها والمراد بها عند من أطلقها.

ولذلك وفق كلٌ من: الشاوي، والبوشيخي، والبكري، وموسوعة السوفيت عندما لم يشترطوا وضوح المعنى، وهذا ليس معناه أنه لا معنى لذلك المصطلح، بل له معنى؛ ولكنه دقيق بحيث يصعب وصفه بأنه واضح الدلالة والمعنى.

## التعريف المختار:

أما التعريف المختار للمصطلح من قبل الباحث فهو: «الكلمة التي خصصها الاستعمال في علم من العلوم، أو فن من الفنون، أو صناعة من الصناعات بمفهوم معين» وبذلك يتم الجواب على السؤال الذي يطرحه بعض الباحثين: متى تسمى الكلمة مصطلحاً؟ أو هل كل كلمة يطلق عليها مصطلح؟[1] فتبين من خلال التعريف أن الجواب على ذلك السؤال هو: أنه ليس كل كلمة يصح أن يطلق عليها مصطلح، وإنما هناك بعض الكلمات لا كلها، وذلك البعض من الكلمات هي التي خصص استعمالها؛ فأخرجت من دائرة الاستعمال اللغوي العام إلى استعمال لغوي خاص بعلم من العلوم، فصار لها معنى دلالي آخر جديد مغاير لمعناها السابق؛ بسبب استعمال ذلك العلم أو الفن أو الصناعة لها في مجالاته المختلفة، بحيث إذا ذكرت هذه الكلمة في محيط دائرة ذلك العلم لا يسبق لها معنى إلى الذهن، إلا ما كان من معناها العلمي الخاص لا اللغوي العام، وإن كان بينهما نوع ارتباط؛ فالعلاقة ليست منفكة تماماً.

---

(١) انظر: ندوة الدلالة المصطلحية والعلوم الإسلامية (١/ ٤٧).

# المبحث الثالث

## تعريف العقيدة لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف العقيدة لغة:

ترجع كلمة العقيدة في اللغة إلى كلمة عَقَدَ، ولقد بيّن علماء اللغة معنى هذه الكلمة.

فقال في معجم تهذيب اللغة: «عقد: قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] قيل العقود: العهود، وقيل: الفرائض التي أُلزموها.. ويقال: عقدت الحبل فهو معقود، وكذلك العهد...، ويقال: عقد فلان اليمين: إذا وكّدها...»[١].

وقال في معجم مقاييس اللغة: «عقد: العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة ووثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها؛ من

---

(١) معجم تهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٥١١).

ذلك: عَقْد البناء، والجمع: أعقاد وعقود... والعُقْدَة: الضيعة، والجمع عُقد، يقال: اعتقد فلان عُقْدَةً: أي اتخذها، واعتقد مالاً وأخاً: أي اقتناه، وعقد قلبه على كذا: فلا ينزع عنه، واعتقد الشيء: صَلُب...»[1].

وقال في لسان العرب: «عقد العَقْد: نقيض الحال عَقَدَه يَعقِدُه عقْداً وتعْقاداً وعَقَّده، أنشد ثعلب: (لا يمنعك من بغاء الخير تعاقد التمائم) واعتقده كعقَدَه، قال جرير:

«أسيلَةُ معْقِدِ السمطين منها وريّاً حيث تعْتقدُ الحِقابا»[2].

وقال في القاموس المحيط: «عقد الحبْلَ والبيع والعهد يعقِدُهُ: شدَّه.. والعَقْدُ: الضمان، والعهد، والجَمَلُ المؤثّقةُ الظهر...»[3].

وعند التأمل فيما سبق ذكره لمعنى العقيدة من خلال معاجم اللغة يتبيّن للقارئ: أن جميع معاني هذه الكلمة في اللغة ترجع إلى الشدة، والتوثيق، والإلزام، والإبرام، والربط والإحكام بقوة كما هو في عقد اليمين والحبل والبيع... إلخ.

## ثانياً: تعريف العقيدة اصطلاحاً:

لقد ذكر أهل العلم تعاريف كثيرة للعقيدة، ومن هذه التعاريف ما يلي:

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٦٧٩).

(٢) لسان العرب (٣/٢٩٦).

أسيلة: الأسيل: هو الشيء الأملس المستوي، وفي الخد: طول مع لين.

والسمطين: جمع سمط. والسمط هو الخيط ما دام فيه الخرز منظوماً فيعلق كقلادة، وإذا كانت القلادة ذات نظمين فهي ذات سمطين.

والحقاب: شيء تُعلِقُ به المرأة الحلي وتشده في وسطها والجمع حُقُب.

انظر: لسان العرب (١/١٥٢)، (٤/٦٧٩)، (٢/٥٢٢).

(٣) القاموس المحيط للفيروز أبادي (١/٤٣٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هي: الأمر الذي تصدق به النفس، ويطمئن إليه القلب، ويكون يقيناً عند صاحبه لا يمازجه شك ولا يخالطه ريب»[(١)].

وقال في التعريفات عند تعريفه لكلمة العقائد: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل»[(٢)].

وقال في الكليات: «الاعتقاد في المشهور هو: الحكم الجازم المقابل للتشكيك بخلاف اليقين، وقيل: هو إثبات الشيء بنفسه، وقيل: هو التصور مع الحكم»[(٣)].

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: «الاعتقاد كالافتخار له معنيان:

**أحدهما**: المشهور؛ وهو: حكم ذهني جازم يقبل التشكيك.

**والثاني**: الغير مشهور؛ وهو: حكم ذهني جازم أو راجح، وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك.. وأيضاً فالاعتقاد بمعنى: اليقين؛ لا يشمل الجهل المركب، بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك، فإنه يشمله أيضاً، ولهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد إن كان مطابقاً للواقع فهو اعتقاد صحيح، وإلا فاعتقاد فاسد انتهى، وكأن اليقين معنى ثالث للاعتقاد والله أعلم»[(٤)].

وقال الدكتور عبد الله عزام في تعريفه للعقيدة من حيث الاصطلاح: «نعني بالعقيدة الإيمان بالأركان الستة في الحديث الذي رواه مسلم[(٥)]

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية (٤٢٩) تحقيق محمد رشيد رضا ـ طبعة المنار ١٣١٤هـ.

(٢) التعريفات للجرجاني (١٩٦).

(٣) الكليات لأبي البقاء الكفوي (١٥١).

(٤) كشاف إصطلاحات الفنون (٢/ ٩٥٣).

(٥) في كتاب الإيمان برقم (٨).

بإسناده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره...**»[(١)].

وبعد عرض تعريفات العقيدة السابقة نجد أنها تنحصر من خلال ما سبق في ما يلي:

* ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل كما هو عند الجرجاني في التعريفات.

* الاعتقاد أو الحكم والإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده؛ وكما هو معرف به عند شيخ الإسلام ابن تيمية وكشاف اصطلاحات الفنون.

* التصور مع الحكم؛ كما في الكليات.

* إثبات الشيء بنفسه؛ كما في الكليات.

* الحكم الجازم الذي يقبل التشكيك؛ كما في الكليات، وكشاف اصطلاحات الفنون.

* الإيمان بأركان الإيمان الستة الإيمان بالله وملائكته... إلخ كما عند د. عبد الله عزام.

* (تعقيب):

وبعد النظر في هذه التعريفات فلقد ظهر من الملحوظات ما يلي:

**أولاً**: إن التعريف الثاني للعقيدة فيه اختزال لجانب مهم من جوانب العقيدة، وهو: الجانب العملي فيها، فقصْر تعريفها على الجانب النظري الاعتقادي دون العملي لا يصح بإطلاقه، إنما يصح في البداية لمن يريد اعتقاد تلك العقيدة؛ فهذا يصح في البدء، لكن ما من عقيدة إلا ولها

---

(١) العقيدة وأثرها في بناء الجيل، د. عبد الله عزام (١١).

مستلزمات لا بد أن يقوم بها معتنقها، وإلا بطل إيمانه بتلك العقيدة؛ فالعقيدة هي نهج حياة لمن اعتقدها، توجه حياته وفكره، وتضبط مشاعره وتصرفاته، وفي هذا الإطار يقول د. عبد الغني عبود عن العقيدة: «إنها توجه حياة الإنسان كلها لا شعورياً في طريق معين يتفق معها؛ فتجعل الإنسان يتصرف ويتحدث ويعاشر ويقاطع ويحب ويكره بناءً على ما تمليه عليه هذه العقيدة»(١)، وما ذكره د. عبد الغني عبود يؤيده واقع العقائد ومعتنقيها في عالم اليوم المعاش والمشاهد.

**ثانياً**: إن التعريف الثاني للعقيدة بأنها: «الحكم أو الاعتقاد أو الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده» فهذا تعريف للعقيدة في الاصطلاح العام؛ فهو يشمل كل صاحب عقيدة؛ كالإسلام، واليهودية(٢)، والنصرانية(٣)، وكل ديانات العالم، حتى الإلحاد؛ فهو يعتبر عقيدة آمن بها صاحبها، واستقر قلبه عليها.

---

(١) العقيدة الإسلامية والأيدلوجيات المعاصرة، د. عبد الغني عبود (١٧ ـ ١٨).

(٢) أصل معناها من هاد الرجل: أي تاب ورجع وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى ﷺ ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ أي: رجعنا وتضرعنا، وهم أمة موسى ﷺ وكتابهم التوراة، وهو أول كتاب نزل من السماء، وما كان ينزل على الأنبياء قبله كانت تسمى صحفاً، واليهود تدعي أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهي ابتداء لموسى ﷺ وتمت به، فلم يجيزوا النسخ أصلاً، فلا يكون بعده شريعة أصلاً، لأن النسخ في الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله تعالى، وهم مشبهة في باب الصفات، وهم في القدر فيهم النفاة، والجبرية حرفوا التوراة؛ وشمل تحريفهم اللفظ والمعنى معاً، وقد انقسمت اليهودية إلى فرق عديدة منها: السامره، الفريسيون، القراءون. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢١١ ـ ٢١٢)؛ والفصل لابن حزم (١/٢٠١).

(٣) أصل معناها قيل: يرجع إلى الناصره مدينة بفلسطين، ولد فيها المسيح عيسى ﷺ والنسبة إلى الديانة نصراني، وجمعها نصارى، والنصرانية: هي دين النصارى، الذين يزعمون أنهم يتبعون المسيح ﷺ وكتابهم الإنجيل، ومن عقائدهم: القول بالتثليث؛ وهو اعتقاد بألوهية الأب (الله) والابن، (عيسى ﷺ) وروح المقدس؛ وهو لديهم (روح الله) الذي يتولى تأييد أتباع المسيح وتطهيرهم، ومن عقائدهم =

**ثالثاً**: إن التعريف الثالث وهو «التصور مع الحكم»، هو تعريف لا دلالة فيه على الاعتقاد واليقين بالشيء المتصور، فالإنسان قد يتصور شيئاً ويحكم عليه ظنياً، والعقائد مبناها على اليقين والجزم والإحكام، فليس كل تصور، وحكم على متصور ما يلزم منه أن يكون عقيدة، ثم إن هذا التعريف لا يستصحب معنى العقيدة في اللغة؛ وهي تأبى هذا التعريف وترفضه كما سبق أن ذكر.

**رابعاً**: إن التعريف الرابع للعقيدة الذي هو: «إثبات الشيء بنفسه» تعريف في الحقيقة غير واضح؛ وهو موهم مجمل، فهل يقصد أن ما كان ثابتاً في الواقع يعتقد به ولا يشك فيه؟ فهذا المعنى صحيح، ففي الغالب أن من كان له وجود في الواقع محسوس، أو له أثر يدل عليه محسوس يعتقد به ويؤمن به، وإن كان يقصد معنىً آخر؛ فالله أعلم به.

**خامساً**: إن التعريف الخامس للعقيدة الذي هو: الحكم الجازم الذي يقبل التشكيك، فهذا التعريف فيه نظر؛ من جهة أن العقائد مبناها على التسليم واليقين والجزم والعقد والإحكام؛ وهذه المعاني تناقض التشكيك، فمن شك أو شُكك له في عقيدته فإنها لا تسمى عقيدة حينئذٍ، فهي عقيدة ما دام القلب معتقداً بها رافضاً ما يضادها، فإن شك فيها لم تعد عقيدة،

---

= أيضاً: الإيمان بالصلب واتخاذ الصليب شعاراً لهم، والتعميد للطفل على يد القسيس لكي يصبح نصرانياً، واستحلال أكل لحم الخنزير، وهذا الدين المنسوب إلى المسيح ﷺ هو في الحقيقة دين بولس اليهودي الذي تظاهر بالدخول في دين المسيح لإفساده، ومن مرادفات مصطلح النصرانية لدى النصارى مصطلح المسيحية، نسبة إلى المسيح؛ وهو مصطلح لم يرد في القرآن والسنة، بل على لسان من يزعم أتباعه من أهل هذه الديانة، والمسيح ﷺ براء من كل هذه العقائد الباطلة الشركية، وانقسمت النصرانية إلى فرق عديدة أشهرها اليوم: الكاثوليكية، البروتستانتية، والأرثوذكسية. انظر: قاموس المذاهب والأديان د. حسين علي حمد (٢٠٩)؛ ودراسات في الأديان اليهودية والنصرانية د. سعود الخلف (١٦٠).

وهذا لا يفهم منه أن الباحث ينكر أن العقائد لا تتعرض للتشكيك؛ فهذا أمر آخر لم أقصده، والواقع يدل على أن هناك ملايين من الناس لم يشكوا فقط في عقائدهم، بل لقد تركوها بالكلية إلى عقائد آخرى مغايرة، فليس هذا ما قصدناه بقولنا إنها إن شك فيها صاحبها لا تسمى عقيدة، وكلامنا هو في تعريف العقيدة بغض النظر عن إمكانية الشك فيها من عدمه.

**سادساً**: إن التعريف السادس للعقيدة بأنها الإيمان بأركان الإيمان الستة لدى المسلمين وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره؛ فهذا التعريف سليم وصحيح لكن من جانب واحد؛ وهو عند أهل الإسلام؛ أي: هو اصطلاح خاص بهم، ولا ينتظم تعريف العقيدة في الاصطلاح العام، وما يتضمنه من إشارة وذكر لعقائد أخرى راسخة في قلوب أصحابها؛ وهم ليسوا بمسلمين ففيه إلغاء للمعنى الاصطلاحي العام الذي هو أيضاً تعريف صحيح لكن من جانب آخر كما سبق أن ذكرناه.

## التعريف المختار:

إذا أردت أن أذكر تعريفاً صحيحاً سالماً من النقد من وجهة نظري فأفضل تعريف للعقيدة هو الجمع بين التعريف الثاني الذي هو الاعتقاد الحكم أو الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده وبين التعريف السادس الذي هو الإيمان بأركان الإيمان الستة فنقول العقيدة عند التعريف لها اصطلاحان:

**الاصطلاح الأول**: هو تعريفها من حيث الاصطلاح العام الذي يشمل جميع العقائد، ولا يستثني منه عقيدة كائنة ما كانت فهي: «الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده»، والعقيدة بهذا المعنى هي: الاعتقاد عن يقين وجزم وربط وإحكام، وهي متوافقة تماماً مع معنى العقيدة في اللغة الذي معناها هو: الشدة والتوثيق والإلزام والإبرام والربط والإحكام بقوة.

**أما الاصطلاح الثاني**: فهو تعريفها من حيث الاصطلاح الخاص أي معناها في الشرع فهي: «ما يجب على الإنسان أن يعتقد به من العقائد الإسلامية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره» فهذا التقسيم الاصطلاحي للعقيدة يصح من وجهة نظر الباحث، ويؤيده ما ذهب إليه كلٌ من الباحثين: د. محمد أبو الغيط ود. محمد رواسي قلعة جي عندما ذكرا عند تعريفهما للعقيدة بأنها تأتي بمعنيين:

**الأول**: العقيدة بمعنى الاعتقاد عن يقين فهي التصديق والجزم دون شك فهي بمعنى الإيمان.

**الثاني**: العقيدة بمعنى ما يجب الاعتقاد به وهي «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر..»[1].

كما أن من مرادفات المعنى الثاني الاصطلاحي للعقيدة أصول الدين والعقد الأكبر والفقه الأكبر وعلم الكلام، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عند حديثه عن المعنى الثاني الاصطلاحي للعقيدة: «وقد يسمى هذا النوع أصول دين، ويسمى العقد الأكبر، ويسمى الجدال فيه بالعقل كلاماً، ويسمى عقائد واعتقادات، ويسمى المسائل العلمية والمسائل الخبرية، ويسمى علم المكاشفة[2]»[3].

---

(١) انظر: العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة، د. محمد أبو الغيط ود. محمد رواسي قلعة جي (١).

(٢) هو معرفة تقود صاحبها إلى بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً. انظر: منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي (١١٣). ويقصد الصوفية بذلك بلوغ العبد إلى منزلة من المعرفة بحيث يطلع إلى ما اتصف به الرب سبحانه من صفات الكمال، وتحس روحه بالقرب الخاص الذي ليس هو كقرب المحسوس من المحسوس حتى يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه وبين ربه؛ فإن حجابه هو نفسه، وهو لا يبلغ تلك المنزلة من المعرفة عن طريق السماع والعلم؛ ولذا قال الهروي: «وجوداً» احترازاً من السماع والعلم. انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم الجوزية (٣/ ٢١٠).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٣٦).

# المبحث الرابع

## تعريف الفكر لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف الفكر لغةً:

قال في معجم تهذيب اللغة: «فكر: قال الليث: التفكر: اسم للتفكير، ويقولون: فكَّر في أمره، وتفكَّر، ورجل فكِّير: كثير الإقبال على التفكير والفكرة؛ كل ذلك معناه واحد، ومن العرب من يقول الفِكْر للفكرة..»[(١)].

وقال في الصحاح: «التفكير: التأمل، والاسم: الفِكرُ والفِكرةُ، والمصدر: الفَكِرُ بالفتح..»[(٢)].

وقال في معجم المقاييس في اللغة: «فكر: الفاء والكاف والراء تردُدُ القلب في الشيء، يقال: تفكَّرَ إذا ردَّد قلبه معتبراً، ورجل فكِّير:

(١) معجم تهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٨١٨).

(٢) الصحاح للجوهري (٢/ ٧٨٣).

كثير الفكر»[١].

وقال في لسان العرب: «فكر: الفَكْرُ والفِكْرُ: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجمع الفِكْرُ ولا العِلمُ ولا النظر، قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه: أفكاراً، والفِكْرة؛ كالفِكَرْ وقد فكر الشيء وأفكَرَ فيه وتفكَّرَ بمعنى، ورجل فكِّير: مثال فِسِّيق، وفِكِّير: كثير الفكر»[٢].

وقال في القاموس المحيط: «الفِكْرُ بالكسر، ويُفتَحُ: إعمال النظر في الشيء؛ كالفِكْرَةِ والفِكرَى بكسرهما (ج): أفكارٌ، فُكَر فيه وأفكَرَ وفكَّرَ وتفكَّرَ وهو فكِّيرْ؛ كسكيت، وفيْكَرُ كصيقل: كثير الفكر، وما لي فيه فكرٌ وقد يُكسرُ، أي: حاجةٌ»[٣].

وقال في المعجم الوسيط: «فَكَرَ في الأمر فكْراً: أعمال العقل فيه، ورتَّب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول أفْكَرَ في الأمر: فكَّر فيه؛ فهو مُفْكِرُ. فكَّرَ في الأمر: مبالغة في فَكَرَ، وهو أشيع في الاستعمال من فَكَر، وفي المشكلة: أعمل عقله فيها؛ ليتوصل إلى حلها؛ فهو مفكِّر وفلاناً بالأمر: أخطره بباله «محدثة»، افْتكَرَ: تذكر، وفي الأمر: أعمل عقله فيه، تفكَّرَ في الأمر: افتكر، والتَّفْكير: إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلِّها. الفِكْرُ: إعمال العقل في المعلومات للوصول إلى معرفة مجهول، ويقال: لي في الأمر فكْر: نظر ورؤية، وما لي في الأمر فكْرُ ما لي فيه حاجة ولا مبالة (ج) أفكار..»[٤].

وبعد عرض معاني مصطلح الفكر في اللغة نجد أن معاني كلمة فكر ترجع إلى ما يلي:

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٧٩٣).
(٢) لسان العرب لابن منظور (٧/ ١٤٦).
(٣) القاموس المحيط للفيروز آبادي (٢/ ١٩٥).
(٤) المعجم الوسيط (٦٩٨).

* إعمال النظر في الشيء؛ كما هو في معجم تهذيب اللغة والقاموس المحيط.

* التأمل؛ كما هو في الصحاح.

* تردد القلب في الشيء؛ كما هو في معجم المقاييس في اللغة.

* إعمال الخاطر في الشيء؛ كما هو في لسان العرب.

* إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول؛ كما هو في المعجم الوسيط.

وعند التأمل نجد أن هذه المعاني متقاربة، بل تكاد تكون متطابقة؛ وذلك لأن إعمال النظر هو التأمل، وكلاهما ناتج عن توجه القلب أو العقل للشيء الذي أعمل فيه النظر أو تأمل فيه؛ فالنتيجة تقريباً واحدة.

## ثانياً: تعريف الفكر في الاصطلاح:

أما تعريف الفكر في الاصطلاح؛ فإن العلماء ذكروا له تعريفات كثيرة منها ما يلي:

قال الجرجاني[(١)] في كتابه التعريفات: «الفكر: ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول»[(٢)].

---

(١) هو علي بن محمد بن علي الحسيني، الحنفي، المعروف بالسيِّد الشريف، برع في علوم عديدة: كالتفسير والحديث والفقه وعلوم اللغة والمنطق والكلام، له تصانيف عديدة مشهورة منها: التعريفات، وشرح المواقف، والأصول المنطقية، توفي (٨١٦هـ). انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للإمام السخاوي (٥/ ٣٢٨ ـ ٣٣٠)؛ وبغية الوعاة للسيوطي (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٧)؛ والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني (١/ ٤٨٨ ـ ٤٩٠).

(٢) التعريفات (٢١٧).

وقال الكفوي[١] في كتابه الكليات: «الفكر حركة النفس نحو المبادئ، والرجوع عنها إلى المطالب»[٢].

وقال الراغب الأصفهاني[٣]: «الفكر قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل؛ وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب...»[٤].

وقال ديكارت[٥] في تعريفه للفكر بأنه: «الشيء الذي يشك، ويفهم، ويدرك ويثبت، ويريد، أو لا يريد، ويتخيل، ويحس»[٦].

---

(١) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكفوي، الحنفي، إمام في الفقه على مذهب أبي حنيفة مع إلمامه بسائر المذاهب، إمام في اللغة نحواً وصرفاً وبلاغة وعروضاً، له معرفة بالطب، من مصنفاته: الكليات، شرح بردة البوصيري، توفي في القدس (١٠٩٤هـ). انظر: الأعلام للزركلي (١/ ١٨٣).

(٢) الكليات (٦٩٧).

(٣) هو أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضَّل، المعروف بالراغب الأصفهاني، إمام في التفسير واللغة والفقه، له تصانيف عديدة من أشهرها: المفردات في غريب القرآن؛ والذريعة إلى مكارم الشريعة ومحاضرات الأدباء، اختلف في تاريخ وفاته اختلافاً كبيراً، ورجح بعض الباحثين (٥٠٢هـ). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/ ١٢٠)؛ وبغية الوعاة (٢/ ٢٩٧)؛ والأعلام للزركلي (٢/ ٢٥٥).

(٤) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (٣٨٦).

(٥) هو رينيه ديكارت، فيلسوف فرنسي، يعتبر أبو الفلسفة الغربية الحديثة ورائدها، برز في علوم عديدة كالفلسفة والرياضيات والفيزياء والبصريات، من مؤلفاته: مقالة في نهج توجيه العقل توجيهاً صحيحاً، وفي طلب الحقيقة في العلوم، وتأملات في الفلسفة الأولى، ومبادىء الفلسفة، أصبحت الفلسفة الديكارتية هي الفلسفة المسيطرة على أوروبا في منتصف القرن السابع عشر، توفي (١٦٥٠م). انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبرج (٧١ ـ ٧٢)؛ وتاريخ الفلسفة لإميل برهييه (٦٣ ـ ٦٤).

(٦) المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

وقال كانط[١] عند تعريفه للفكر بأنه: «قوة نقدية للأحكام»[٢].

* (تعقيب) يتبين من خلال ما سبق ذكره ما يلي:

**أولاً**: بالنسبة لتعريف الجرجاني للفكر بأنه: «ترتيب أمور معلومة لتؤدّي إلى مجهول» فإنه قصر تعريفه للفكر على معنى من معانيه؛ ألا وهو: عملية التفكير، وكيفية القيام بالتفكير عن طريق ترتيب ما هو معلوم إلى أن يصل المفكر بفكره من خلال هذا المعلوم إلى ما هو مجهول لديه.

**ثانياً**: أما تعريف الكفوي للفكر بأنه: «حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب» فهو تأثر بالفلاسفة في تعريفهم للفكر؛ ولهم ثلاث تعريفات للفكر ما ذكره الكفوي أحدها[٣]، مع أنه اقتصر على المعنى الثاني للفكر في اللغة وهو عملية التفكير كما صنع قبله الجرجاني.

**ثالثاً**: أما الراغب الأصفهاني فلقد فرق بين الفكر والتفكير؛ فجعل الفكر هو القوة الموصلة للمعلوم، والتفكير: تحرك وجولان القوة بحسب النظر العقلي، فيظهر أن الفكر عنده غير العقل؛ إلا أن تعريفه في الحقيقة فيه إيهام شديد، ووجه الإيهام: أنه لا يُدرى ما يريد بالقوة هل هي الغريزة العقلية لديه أم غير ذلك؟ لكن هذا غير وارد؛ فلقد جعل تحريك القوة

---

(١) هو عمانوئيل كنت، فيلسوف ألماني، مؤسس ما يسمى بالفلسفة النقدية، عالم في الفلسفة والمنطق والطبيعة، له مصنفات شهيرة من أهمها: نقد العقل المجرد؛ وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق؛ ونقد العقل العملي، توفي (١٨٠٤م). انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٩٢)؛ وتاريخ الفلسفة لإميل برهييه (٢٤٣)؛ وقصة الفلسفة لويل ديورانت (٢٩٥).

(٢) المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٥٠٤).

(٣) انظر: كشافات اصطلاحات الفنون للتهانوي (٣/ ٤٣٠ ـ ٤٣١)؛ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٥٥). أما الآخران فالأول منهما هو حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة. والثاني: الحركة من المطلوب إلى المبادئ وهو ما يقابل الحدس.

بحسب النظر العقلي؛ ففصل القوة عن العقل، وإلا فكيف تكون القوة هي العقل؟ ويكون التحريك بالعقل؟ أي: أن المحرَّكَ والمحرِّك شيء واحد؛ وهنا الإيهام الذي قصدناه.

**رابعاً**: أما تعريف ديكارت للفكر بأنه: «الشيء الذي يشك، ويفهم، إلخ» فهذا غير مسلم له؛ لأنه بتعريفه ذلك أدخل الإحساس، والإدراك، والتخيل، والإرادة في تعريف الفكر وهذه المعاني شيء منها لا يدرك بالعقل، بل بالنفس؛ فلها علاقة بالشعور والإدراك النفسي لا بالإدراك العقلي[١].

**خامساً**: أما كانط ففي تعريفه للفكر بأنه «قوة نقدية للأحكام» فلقد شمل عملية التفكير الذي هو التأمل مع الإشارة إلى نتاج ذلك التأمل.

**ـ التعريف المختار:**

وبناءً على ما سبق أجد أن الفكر يطلق على أمرين:

١ ـ فعل العقل أو القلب الذي هو التأمل أو النظر.

٢ ـ النتيجة المترتبة على التأمل والنظر، وفي هذا الصدد يقول د. أحمد حسن فرحات: «يمكن أن يسمى نتاج الفكر «فكراً» تسمية لشيء باسم ما يصدر عنه، كما يسمى ما يصدر عن الرأي رأياً، وما يصدر عن العقل عقلاً؛ وعلى هذا جرى مصطلح «الفكر الإسلامي» إذ يراد به نتاج الفكر، لا عملية التفكير نفسها»[٢] فالفكر في الاصطلاح المختار هو «إعمال العقل وما ترتب عليه من نتائج».

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/١٥٦).

(٢) الفكر الإسلامي مفهومه ـ معالمه د. أحمد حسن فرحات (٩).

## ثالثاً: العلاقة بين الفكر والعقيدة:

بعد انتهاء الحديث عن الفكر والعقيدة قد يبرز سؤال هل هناك علاقة بين الفكر والعقيدة أم أنه لا وجود لعلاقة بينهما؟ وهل هذه العلاقة التي قد تكون موجودة هي علاقة توافقية في جميع جوانبها أم أن هنالك فروقاً معتبرة بين الفكر والعقيدة؟

للإجابة على هذه الأسئلة نقول: إن هنالك علاقة بين الفكر والعقيدة؛ وهذه العلاقة تكمن بين معاني الفكر السابقة وبين تعريف العقيدة في الاصطلاح العام بأنها: «إيمان جازم لا يتطرق إليه شك لدى معتقده».

فمعنى العقيدة هنا تضمن الفكر؛ الذي هو ثمرة إعمال العقل أو القلب في الشيء فالعقيدة في تعريفها السابق شملت كل نشاط الفكر الإنساني سواء كان دينياً أم دنيوياً، وسواءً كان هذا الفكر مؤيداً بالأدلة والبراهين الصادقة أم مبنياً على الخرافة والكذب، وسواء كان موافقاً للعقل السليم أم مخالفاً له؛ وهذا في الحقيقة ما جلاه وأكده جمع من الباحثين؛ يقول د. عبد الغني عبود: «عقيدة الإنسان مذهبه باختصار، أي: هي ما يؤمن به ويراه من اقتناع قلبي أكيد، وعلى أساس هذا الذي يؤمن به ويراه يذهب في حياته، أي: يسير ويسلك وباختصار: فإن العقيدة مرادفه للإيمان، وقد تكون هذه العقيدة عقيدة دينية يؤمن معتقدها بأفكار وآراء وتصورات معينة تتصل بالله وملائكته وكتبه ورسله، كما تتصل بالحياة الدنيا والحياة الآخرة، وقد تتصل بتنظيمات معينة لهذه الحياة الدنيا، وقد تكون هذه العقيدة أيضاً عقيدة سياسية أو اقتصادية لا تتصل من قريب أو من بعيد بالدين، كذلك قد تكون هذه العقيدة دينية كانت أو غير دينية مبنية على العقل والمنطق، وقد تكون مبنية على الخرافة والوهم بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق، وقد تكون العقيدة الدينية متفقة مع جوهر الدين، وقد تكون مناقضة له، المهم أنها تعمر القلب وتلفظ ما عداها، وأنها توجه حياة الإنسان كلها لا شعورياً في طريق معين يتفق معها؛ فيجعل الإنسان

يتصرف ويتحدث ويعاشر ويقاطع ويحب ويكره بناءً على ما تمليه عليه هذه العقيدة»[١].

فنحن نلاحظ في كلام د. عبد الغني حكمه الجلي بالتسوية بين العقيدة التي هي بمعنى الاعتقاد عن يقين لدينا، وبين جميع مناشط الفكر البشري سواء كان دينياً أم دنيوياً، سياسياً أم اقتصادياً أم فنياً أم ثقافياً أم علمياً أم غير ذلك من المجالات التي ينشط فيها الفكر البشري.

ويقول أيضاً د. أحمد البهادلي مؤيداً ما ذهب إليه د. عبد الغني عبود عن تعريف العقيدة بأنها من حيث المعنى العام هي «القضية في حال ثبوتها في الذهن ثبوتاً تصديقياً جازماً...، وبناءً على هذا فلا يوجد مفكر إلا وهو معتقد لعقيدة، حتى الشُّكَّاك فهم معتقدون بأنهم شكاك لا أدريون؛ فالعقيدة بهذا المفهوم العام تستوعب كافة القضايا التصديقية فلسفية وعلمية، في الطبيعة وفيما وراءها، عقلية ونقلية، سواء كان عامل التصديق بها عاملاً استدلالياً أم وهمياً أم غيرهما من عوامل الاعتقاد»[٢].

وبناءً على ما سبق يوجد تطابق بين معنى الفكر والعقيدة من حيث الاصطلاح العام الذي هو الاعتقاد عن يقين، فكل من حمل فكرة موقناً بها كائنة ما كانت فهي إذاً عقيدة له، وكذا كل من اعتقد عقيدة معينة وصدَّق بها؛ فهي فكر له يسيره ويعيش وفق توجهاته؛ هذه هي العلاقة بين الفكر والعقيدة؛ تظهر من خلال أن كليهما يكون عن يقين عند من يعتنقهما، لكن هناك فرقاً بين العقيدة بمعناها الخاص؛ أي: المعنى الشرعي الذي هو «ما يجب على الإنسان أن يعتقده من العقائد الإسلامية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره». وغير ذلك من العقائد الإسلامية وبين معنى الفكر، ويتبين ذلك فيما يلي:

---

(١) العقيدة الإسلامية والأيدلوجيات المعاصرة د. عبد الغني عبود (١٧ ـ ١٨).

(٢) محاضرات في العقيدة الإسلامية د. أحمد البهادلي (١٨).

١ ـ أن العقيدة بالمعنى الشرعي مبناها على الوحي؛ الذي كله صدق وحق، ومؤيد بالبراهين والأدلة الصادقة، بعكس الفكر بمفهومه السابق؛ فإنه يشتمل على حق وباطل صدق وكذب، حقيقة وخيال، موافق للعقل ومخالف له.

٢ ـ أن العقيدة قواعدها وأصولها ثابتة لا تتغير ولا تتطور، غير قابلة للزيادة والنقص، وهذا بعكس الفكر؛ فإنه قابل للتغيير والزيادة والنقص والإعادة والحذف إلى غير ما هنالك، ومن اطلع على أفكار البشر عرف صدق ذلك، والواقع المشاهد يؤيد ذلك.

٣ ـ أن مصطلحات العقيدة واضحة الدلالة، محددة المعالم، لا يعتريها غموض أو إيهام أو إجمال؛ وذلك مثل مصطلح التوحيد والإيمان واليوم الآخر... إلخ، بعكس مصطلحات الفكر؛ فإنها كثيرٌ ما يشوبها الغموض والإيهام والإجمال؛ وذلك مثل مصطلح حقوق الإنسان[1].

---

(١) حقوق الإنسان: هي مجموعة حقوق وواجبات أساسية، منبثقة في الأصل عن فلسفة عصر الأنوار، منسوبة إلى الإنسانية، دون تمييز في الجنس أو العرق أو الدين أو المكانة، تشمل حقوق الصحة والتعليم والعمل والملكية وحق الشعوب في وضع تشريعاتها لأنفسها... إلخ. انظر: علم السياسة والمؤسسات السياسية (غي هرميه) وآخرون، ترجمة: هيثم اللمع (١٨٩)؛ ومعجم مصطلحات عصر العولمة، د. إسماعيل عبد الكافي (٨٤).

# المبحث الخامس

## تعريف السنة لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف السنة لغةً:

قال في تهذيب اللغة: «قال شمر[١]: السُنّة في الأصل: سُنّة الطريق؛ وهو طريق سنّه أوائل الناس؛ فصار مسلكاً لمن بعدهم، وسَنَّ فلان طريقاً من الخير يَسُنّه: إذا ابتدأ أمراً من البر لم يعرفه قومُه فاستنوا به وسلكوه، وهو يَسُنُّ الطريق سَنّا وسنناً... وقال أبو بكر[٢]: قولهم: فلان من أهل

---

(١) هو شمر ابن حمدويه الهروي، أبو عمرو، أحد الأثبات في اللغة، والحفاظ الكبار، كان عالماً، فاضلاً، ثقةً، لغوياً نحوياً، راويةً للأخبار والأشعار، من مصنفاته: كتاب في غريب الحديث، ومعجم في اللغات كبير، توفي (٢٥٥هـ) انظر: بغية الوعاة (٢٦٦)؛ والأعلام للزركلي (٣/ ١٧٥).

(٢) هو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشّار الأنباري النحوي، كان عالماً بكتاب الله ومعانيه وإعرابه، والقراءات، والغريب، والنحو، واللغة، سمع من أبي العباس ثعلب، وسمع منه أبو الحسن الدارقطني ومحمد بن أحمد الكاتب، من مصنفاته: كتاب الوقف والابتداء، والمشكل، وغريب القريب النبوي، توفي ببغداد سنة (٣٢٨هـ). =

السنة، ومعناه: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة؛ وهي مأخوذة من السُّنن؛ وهو الطريق، يقال: خُذ على سَنن الطريق وسُنن، والسُّنة أيضاً: سُنة الوجْه..»[1].

وقال في الصحاح: «السُنّة: السنن: الطريقة، يقال: استقام فلان على سنَن واحد، وسُنّة: السيرة... والسُنّة أيضاً ضرب من تمر المدينة»[2].

وقال في لسان العرب: «السنة: الوجه لصقالته وملاسته، وقيل: هو حر الوجه، وقيل: دائرته، وقيل: الصورة، وقيل: الجبهة والبنان وكله، والصقالة والأسالة... والسنة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة، قال خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزعن من سيرة أنت سيرتها ... فأول راض سنة من يسيرها

والسنة الطبيعة؛ وبه فسر بعضهم قول الأعشى:

كريم شمائله من بني ... معاوية الأكرمين السُّنَنْ»[3].

وقال في المعجم الوسيط: «السنة: الطريقة والسيرة حميدة كانت أو ذميمة، وسنة الله: حكمه في خليقته... والطبيعة والخُلُق والوجه والصورة يقال: هو أشبه شيء به سُنَّة»[4].

ومن خلال ما تم ذكره من معاني السنة في اللغة ظهر أن معانيها تنحصر فيما يلي:

---

= انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٣/ ١٨١)؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٢٧٤).

(١) تهذيب اللغة للأزهري (٢/ ١٧٧٦ ـ ١٧٧٨).

(٢) الصحاح للجوهري (٥/ ٢١٣٨ ـ ١٣٩).

(٣) لسان العرب لابن منظور (٤/ ٧١٦).

(٤) المعجم الوسيط (٤٥٦).

* الطريق؛ ومنه قولهم: سنة الطريق والسُّنن.

* الوجه؛ ومنه قولهم: سُنة الوجه.

* السيرة؛ ومنه قول الهذلي: فأول راض سنة من يسيرها.

* الطبيعة؛ ومنه قول الأعمش بن معاوية الأكرمين السُّنن.

* الصورة؛ ومنه قولهم: هو أشبه شيء به سنة.

* الخلق؛ ومنه قولهم: هو أشبه شيء به سنة.

* تمر في المدينة.

وهذه المعاني الست الأولى متقاربة جداً إلا المعنى الأخير الذي هو تمر المدينة، فمن المعلوم أن طريقة المرء هي سيرته، وهي الوجه الذي يسير عليه، مما يكون له بعد ذلك طبيعة له، وخلقاً فيه، وصورة له لا تفارقه؛ فجميع هذه المعاني متقاربة جداً، ومؤداها في النتيجة تقريباً واحد، وهذه المعاني كلها بغض النظر عن طبيعة هذه الطريق والسيرة أو الوجه الذي يسير عليه أو الطبيعة أو الخلق والصورة للإنسان؛ وهل هي محمودة أو مذمومة تشمل كلا الأمرين.

## ثانياً: تعريف السنة اصطلاحاً:

عند النظر في تعريف السنة اصطلاحاً نجد أنها متعددة التعريفات؛ والسبب في تعدد تعريفاتها: أن لكل أهل فن وعلم تعريفاً خاصاً بهم يعرفون به السنة؛ ومن هذه التعريفات ما يلي:

### تعريف السنة عند المحدثين:

قال الإمام المحدث السخاوي رَحِمَهُ اللهُ في تعريفه للسنة عند المحدثين بأنها: «المضافة إلى النبي ﷺ قولاً له، أو فعلاً، أو تقريراً، وكذا وصفاً

وأياماً»[١] وهو يقصد بقوله رحمه الله وكذا وصفاً أي وصفاً لخلقته أو لخُلقه وشمائله ﷺ، ويقصد بقوله أياماً: أي سيرته ﷺ، وهذا الحد هو المشتهر عند المحدثين، وخاصة المتأخرين، وهي بهذا تكون مرادفة لتعريف الحديث عندهم كما صرح بذلك الإمام السخاوي رحمه الله بقوله: «وكثيراً ما يقع في كلام أهل الحديث؛ ومنهم الناظم ما يدل لترادفهما»[٢] وهو يقصد بالناظم هنا: الحافظ العراقي رحمه الله.

إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عند كلامه على تعريف الحديث الذي هو مرادف للسنة عند غالبية علماء الحديث وضع قيداً مهماً فيما أدخل من سيرته ﷺ قبل البعثة؛ فلم يجعل كل سيرته ﷺ قبل البعثة داخلة في تعريف الحديث، بل جعل بعضاً من سيرته قبل البعثة لا كلها، أما ما هو البعض الذي يدخل في سيرته؟ فتحدث عنه بقوله رحمه الله: «وقد يدخل فيها[٣] بعض أخباره قبل النبوة، وبعض سيرته قبل النبوة، مثل: تحنثه بغار حراء، ومثل: حسن سيرته؛ لأن الحال يستفاد منه ما كان عليه قبل؛ من كرائم الأخلاق ومحاسن الأفعال؛ كقول خديجة له: «كلا والله لا يخزيك الله أبداً: إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق»[٤] ومثل المعرفة فأنه[٥] كان

(١) فتح المغيث للإمام السخاوي (١/١٣). وانظر: أصول الحديث وعلومه، د. محمد عجاج الخطيب (٢١).

(٢) المصدر السابق (١/٨) مع العلم أن متقدمي المحدثين كالإمام أحمد رحمه الله وأبو زرعة الرازي يُدخِلون في مسمى الحديث حتى أقوال الصحابة والتابعين. انظر: كتاب توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ طاهر الجزائري (١/٤١)؛ وشرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٦٣)؛ والكليات للكفوي (٩٧).

(٣) أي: في مسمى الأحاديث.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، حديث رقم (٣).

(٥) هكذا في الأصل، والأصوب أن يقال: (ومثل معرفة أنه كان. . .) والله أعلم.

أمياً لا يكتب ولا يقرأ، وأنه لم يجمع متعلم مثله وإن[1] كان معروفاً بالصدق والأمانة، وأمثال ذلك مما يستدل به على أحواله التي تنفع في المعرفة بنبوته وصدقه، فهذه الأمور ينتفع بها في دلائل النبوة كثيراً؛ ولهذا يذكر مثل ذلك من كتب سيرته، كما يذكر فيها نسبه وأقاربه وغير ذلك بما يعلم أحواله، وهذا أيضاً قد يدخل في مسمى الحديث»[2].

**تعريف السنة عند الأصوليين:**

يعرف الأصوليون السنة بأنها: «كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير» وفي هذا الصدد يقول الإمام الطوفي[3] رحمه الله عند تعريفه للسنة بأنها: «ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً على فعل»[4] فعلماء الأصول نظروا هنا رحمهم الله إلى السنة بمنظار الأدلة فهي عندهم الدليل الثاني في الإسلام، والمصدر الثاني الذي تستمد منه أحكام الشريعة؛ من الحرمة والوجوب والكراهة والندب والإباحة؛ فكان نظرهم للسنة نظراً استنباطياً فيما له فائدة في إثبات حكم شرعي معين، ففرض عليهم اختصاصهم في استنباط الأحكام الشرعية تعريفهم للسنة بهذا التعريف.

---

(١) هكذا في الأصل، والأصوب أن يقال: (وأنه لم يجتمع إلى متعلم يُعلِّمه وأنه كان..).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٨/ ١٠).

(٣) هو نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، الحنبلي، إمام متفنن في علوم عديدة: كعلوم القرآن واللغة والحديث، وكان مبرزاً في الفقه والأصول، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، وجمال الدين المزي، من مصنفاته: شرح مختصر الروضة؛ وإبطال التحسين والتقبيح؛ والإكسير في قواعد التفسير، توفي (٧١٦هـ). انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي (٤/ ٤٠٤)؛ والدرر الكامنة لابن حجر (٢/ ٢٤٩)؛ وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٦/ ٣٩).

(٤) شرح مختصر الروضة للإمام الطوفي (٢/ ٦١). وانظر: إرشاد الفحول للإمام الشوكاني (١/ ١٥٥).

**تعريف السنة عند الفقهاء:**

اختلف تعريف الفقهاء للسنة حسب كل مذهب، وإن كانت متقاربة:

**فالسنة عند الأحناف** هي: «ما واظب ﷺ على فعله مع تركٍ ما بلا عذر»[١] ويعرفونها أيضاً بأنها «الطريقة الدينية منه ﷺ، أو الخلفاء الراشدين، أو بعضهم التي يُطَالَب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب»[٢].

والفرق بين التعريفين أن الأول لم يدخل في مفهوم السنة فعل الخلفاء الراشدين بينما ذكرها التعريف الثاني، أما المواظبة فلم تذكر في التعريف الثاني؛ لأن الطريقة تشعر عندهم بمعنى المواظبة[٣]

**والسنة عند المالكية** لها تعريفان:

تعريف على طريقة المغاربة وهي: «ما يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه»[٤].

تعريف على طريقة البغداديين أو العراقيين وهي: «الفعل المطلوب طلباً غير جازم»[٥].

**والسنة عند الشافعية** هي: «الفعل المطلوب طلباً غير جازم»[٦]، كما

---

(١) كتاب التحرير للكمال بن الهمام (٣٠٣).

(٢) المصدر السابق (٣٠٣)؛ والتقرير شرح التحرير لابن امير الحاج (٢/ ١٤٨).

(٣) انظر: حجية السنة للدكتور عبد الغني عبد الخالق (٥٦).

(٤) انظر: حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني للشيخ علي بن أحمد الصعيدي (١/ ٢٢)؛ والفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني للشيخ أحمد النفراوي (١/ ٢٥).

(٥) انظر: المصدرين السابقين.

(٦) شرح جمع الجوامع للمحلي (١/ ٥١).

أنهم يعرفونها أيضاً بأنها: «ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه»[١].

**والسنة عند الحنابلة** هي: «ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه»[٢].

ويلاحظ في جميع هذه التعريفات أنها تشترك فيما فعله الرسول ﷺ لا على جهة الوجوب، كما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، ثم إن من مرادفات السنة عند جمهور الفقهاء المندوب والمستحب والتطوع والنافلة والمرغب فيه والقربة والفضيلة[٣].

وبعد عرض معاني السنة في اصطلاح المحدثين والأصوليين والفقهاء فإن هنالك اصطلاحاً للسنة هو المقصود الذي أذهب إليه في مرادي بعنوان البحث (أهل السنة) وهذا الاصطلاح هو الذي يستخدم في علم العقيدة، والسنة بهذا الاصطلاح يراد بها إطلاقان اثنان هما:

**الإطلاق الأول**: الإطلاق العام: والمراد بالسنة فيه ما كانت في مقابلة الشيعة[٤]؛ وبهذا المعنى يدخل في السنة جميع الفرق الإسلامية من

---

(١) المنهاج للإمام البيضاوي (٥).

(٢) الروض المربع شرح زاد المستقنع لمنصور البهوتي (١/ ٣٥).

(٣) انظر: حاشية البناني على المحلى (١/ ٥١).

(٤) أصل معنى التشيع في اللغة: هم أنصار الرجل وأتباعه، وأما في الاصطلاح: فالتشيع له أكثر من معنى بحسب الظرف الزمني الذي هو فيه فيدخل في هذا المفهوم ما يلي:

١ ـ من يفضل علياً على عثمان رضي الله عنهما فقط مع اعتقاده بأن أفضل الصحابة أبي بكر وعمر، مترضياً عن الجميع. وهذا هو تشيع بعض علماء التابعين من أهل الكوفة وغيرهم.

٢ ـ من يذم ويقدح في أحد من الصحابة كعثمان، والزبير، وطلحة، ومعاوية، وطائفة ممن حارب علياً، وهذا من التشيع الغالي عند السلف قديماً، والتشيع الغالي اليوم هو الذي يكفر أحداً من الصحابة رضوان الله عليهم. ولقد انقسمت الشيعة إلى فرق عديدة منها الزيدية، الاثنى عشرية، الإسماعيلية... إلخ. =

القدرية[١] والمعتزلة[٢] والأشاعرة[٣]والماتريدية[٤]. . . إلخ، وضابط هذا

---

= انظر: ميزان الاعتدال للإمام الذهبي (١/ ٥ ـ ٦)؛ وأصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د. ناصر القفاري (١/ ٥٣).

(١) المراد بالقدرية هنا هم القدرية الأولى كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي، وقولهم في القدر هو زعمهم أن لا قدر وأن الأمر أنف أي مستأنف لم يسبق لله تعالى فيه علم، فأنكروا علم الله السابق لما يقع في العالم. وكان ظهورهم في أواخر عصر الصحابة كعبد الله بن عمر وابن عباس وقد تبرأ الصحابة منهم.
انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم (١)؛ والملل والنحل للشهرستاني (٢٨).

(٢) فرقة كلامية أسسها واصل بن عطاء الغزال البصري؛ وسميت المعتزلة لأجل اعتزاله مجلس الحسن البصري كما هو مشهور، تقوم على أصول خمسة هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من مقولاتهم: إنكار صفات الله، والقول بأن الله لا يخلق فعل العبد ولا يريده، من كبار رجال المذهب: واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد، والجاحظ. انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (١/ ١٢٨)؛ ورسائل العدل والتوحيد (١/ ١٦١)؛ مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ٢٣٥)؛ والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي الشافعي (٤٩)؛ والفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الأندلسي (٥/ ٥٧).

(٣) فرقة كلامية تنسب إلى مؤسسها الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)، من عقائدها: إثبات سبع من الصفات للباري، وإنكار باقي الصفات، والقول بأن الإيمان هو التصديق فقط، من أبرز رجالاتهم: الإمام الباقلاني، والجويني، وعبد الكريم الشهرستاني، وفخر الدين الرازي. انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي الجويني (٣٠ ـ ٣٩٦)؛ والمواقف في علم الكلام لعضد الله الأيجي (٢٧٩، ٣٨٤)؛ والدرء لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/ ٦، ١٢، ١٣، ١٦) (٥/ ٧) (٦/ ٢٤٢)؛ ومذاهب الإسلاميين لعبد الرحمٰن بدوي (٤٨٧ ـ ٧٤٨).

(٤) فرقة كلامية تنسب إلى أبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)، يثبتون ثمان من الصفات للباري، وينكرون ما عدا ذلك، والإيمان عندهم هو التصديق القلبي فقط، وهذا ما عليه غالبهم وبعضهم يضيف إليه قول اللسان، من أبرز رجالاتهم: أبو المعين النسفي، الكمال بن الهمام، وملّا علي القاري. انظر: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (٣، ٢، ٢٠٤)؛ والتمهيد لأبي المعين النسفي (١٦ ـ ١٠٢)؛ ومجموع =

الإطلاق العام هو: إثبات خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأُول: أبو بكر وعمر وعثمان ﷺ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فلفظ السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة؛ فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة[١]»[٢].

**الإطلاق الثاني**: (الخاص): والمراد بالسنة فيه: ما كانت في مقابل جميع أنواع البدع فيدخل فيها من كانت عقيدته سليمة من شوائب جميع البدع[٣] والمحدثات، وهو ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ من إثبات جميع الصفات لله من غير تمثيل ولا تكييف، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يُرى في الآخرة مستوي على عرشه، وأن الإيمان: تصديق بالجنان وقول باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان، ويثبت القدر إلى غير ذلك من عقائد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولا يدخل في هذا المعنى كل من كان متلبس بمنهج بدعي

= فتاوى ابن تيمية (٧/ ٤٣٣)؛ ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢/ ٣٦٢)؛ والخطط المقريزية للمقريزي (٢/ ٣٥٩)؛ والماتريدية دراسة وتقويماً لأحمد الحربي (١٣١).

(١) الرافضة: هي فرقة من فرق الشيعة الغلاة وهم يزعمون أن النبي ﷺ نصَّ على استخلاف عليّ بن أبي طالب، وأظهر ذلك وأعلنه. وأن أكثر الصحابة ضَلّوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاته ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف. وسبب تسميتهم بالرافضة هو رفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وأول من أطلقه عليهم هو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب لما رفضوا إمامته أيام خروجه بالكوفة على هشام بن عبد الملك لمَّا ترضى عن أبي بكر وعمر ﷺ.
انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٨ ـ ٨٩)؛ والملل والنحل للشهرستاني (١٦٤، ١٦٥).

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢/ ٢٢١).

(٣) عرف شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ البدعة بأنها: «ما خالفت الكتاب والسنة أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات» وقال أيضاً أنها: «ما لم يشرعه الله من الدين، فكل من دان بشيء لم يشرعه الله فذاك بدعة، وإن كان متأولاً فيه».
انظر: فتاوى ابن تيمية (١٨/ ٢٤٦) و(١/ ٤٢).

منحرف في الاستدلال والمسائل على حد سواء؛ كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية. . . إلخ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عند حديثه عن الإطلاق الثاني الخاص للسنة «وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة؛ فلا يدخل فيه إلا من أثبت الصفات لله تعالى ويقول إن القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة»(١) فهنا سمى شيخ الإسلام رحمه الله السنة بالمعنى الخاص بالسنة المحضة أي الخالصة من شوائب البدع.

وقال أيضاً رحمه الله مؤكداً على الفرق بين الإطلاقين «وأما قوله(٢): «إن الله يثيب المطيع ويعفو عن العاصي أو يعذبه» فهذا مذهب أهل السنة الخاصة، وسائر من انتسب إلى السنة والجماعة؛ كالكلابية(٣) والكرامية(٤)

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢/ ٢٢١).

(٢) يقصد شيخ الإسلام هنا ابن مطهر المحلي الرافضي الذي رد عليه في كتابه منهاج السنة النبوية.

(٣) فرقة كلامية تنسب إلى عبد الله بن سعيد القطان، المعروف بابن كُلاب، المتوفى بعد سنة (٢٤٠هـ) هو أول من أحدث في الإسلام القول بنفي الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته؛ كالاستواء، دون الخبرية كالوجه واليدين، كما أحدث القول أن كلام الله معنى قائم بنفسه، وأن القرآن ليس كلام الله حقيقة بل هو حكاية عنه، تأثر بأفكاره أبو الحسن الأشعري، والأشاعرة الأوائل في باب الصفات، ومن أبرز رجال المذهب: الحارث المحاسبي الصوفي. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٩ ـ ٣٥٠)؛ وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي (٨٩ ـ ١١٣)؛ والدرء (٢/ ٦ ـ ١٢ ـ ١٦).

(٤) فرقة كلامية تنسب إلى مؤسسها أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني، المتوفى (٢٥٥هـ)، من عقائدهم: القول بإثبات الصفات مع المبالغة في ذلك إلى حد التمثيل، يوافقون السلف في إثبات القدر، والقول بالحكمة، ويوافقون المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي، والإيمان عندهم القول باللسان فقط. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٢٣)؛ والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (٢١٥)؛ والملل والنحل للشهرستاني (١٠٨).

والأشعرية والسالمية[١] وسائر فرق الأمة

من المرجئة[٢] وغيرهم، والخلاف في ذلك مع الخوارج[٣] والمعتزلة؛ فإنهم يقولون بتخليد أهل الكبائر في النار...»[٤].

فهنا فرّق شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بين الإطلاقين؛ بأن جعل أهل السنة الخاصة في جانب وباقي فرق أهل الإسلام المتلبسة بالبدع والمحدثات في جانب آخر، لكنهما في هذه المسألة مسألة مرتكب الكبيرة متفقين على إسلامه وعدم القول بكفره.

(١) فرقة كلامية تنسب إلى مؤسسها أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم، المتوفى (٢٩٧هـ)، وابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم، المتوفى (٣٥٠هـ)، يقولون بإثبات عددٍ من الصفات؛ والتي تسمى بالصفات الخبرية مع نفيهم لحقيقة باقي الصفات؛ كالكلام الذي يقولون بعدم تعلقه بالمشيئة والقدرة الإلهية، فهو لا يتجدد بل هو بمنزلة الحياة، وفيهم تصوف ونوعٌ من الحلول كما هو موجود عند بعضهم كأبي طالب المكي. انظر: الدرء (٣/ ٣٨٢) و(٤/ ١٢٨ ـ ١٢٩) و(٦/ ٣٠٤) و(١٠/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧)؛ وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي (٤١٤)؛ والطبقات الكبرى للشعراني (٩٩ ـ ١٠٠).

(٢) انقسمت المرجئة إلى فرق عديدة يجمعها القول: بإخراج العمل عن مسمى الإيمان؛ فمن فرق المرجئة: الجهمية القائلون: بأن الإيمان المعرفة القلبية فقط، والأشاعرة القائلون: بأن الإيمان التصديق القلبي فقط، والكرامية القائلون: بأن الإيمان هو القول باللسان فقط، ومرجئة الفقهاء الأحناف القائلون: بأن الإيمان التصديق القلبي مع القول باللسان. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢١٣ ـ ٢٢٣)؛ والفرق بين الفرق (٢٠٢ ـ ٢٠٧)؛ والملل والنحل (١٣٩ ـ ١٤٦).

(٣) سموا بالخوارج لخروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه سنة (٣٧هـ)، وهم انقسموا إلى أكثر من عشرين فرقة، من أشهرها: المحكمة الأولى، النجدات، الأزارقة، الصفرية، الإباضية، ولكن يجمعهم أمرين؛ الأول: أن من خالف القرآن بعمل أو رأي أخطأ فيه فهو كافر، والثاني: أن عثمان وعلياً ومن والاهما كانوا كذلك. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٧)؛ والفرق بين الفرق (٧٢)، فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٠).

(٤) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢/ ٣٠٢).

وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ في إيضاح أكثر لمعنى أهل السنة الخاصة أو المحضة: «فإن الله وصف المنافقين في غير موضع بالكذب والغدر والخيانة؛ وهذه الخصال لا توجد في طائفة أكثر منها في الرافضة، ولا أبعد منها عن أهل السنة المحضة المتبعين للصحابة...»[(١)]، ولا شك أن كل من كان مهتماً بعلم الفرق والمذاهب الإسلامية العقدية ـ ويعرف عقيدة الصحابة جيداً ـ يعلم يقيناً أنها جميعاً لم تتبع الصحابة رضي الله عنهم في كل مسائل الاعتقاد، فما من فرقة منهم إلا وقد خالفت الصحابة رضوان الله عليهم في مسائل متنوعة في العقيدة، ما عدا أهل السنة الخاصة المحضة الذين هم أهل الحديث والسلف الصالح رضوان الله عليهم.

ومما يدل على أن المراد بأهل السنة المحضة الخاصة هو من كان على نهج الصحابة رضوان الله عليهم في الاعتقاد، خالصاً من شوائب البدع والمحدثات أقوال علماء السلف كقول محمد بن سيرين رَحِمَهُ اللَّهُ: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السُنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[(٢)].

فقول ابن سيرين: «لم يكونوا» الضمير هنا راجع إلى علماء السنة والحديث، كانوا في أول الأمر يأخذون الحديث عمّن رواه؛ لأن البدع لم تكن قد حدثت؛ فلما وقعت الفتنة وهي هنا القتال الذي دار بين الصحابة؛ كعلي ومعاوية رضي الله عنهما؛ وظهرت تبعاً لذلك الخوارج والشيعة؛ فظهرت البدع وفشى الكذب لأجل المذهب البدعي صاروا يسألون عن الإسناد؛ لكي لا يؤخذ الدين عن أهل البدع والضلالات، وفي هذا دليل على أن بروز

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٦/ ٤٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح، في باب بيان أن الإسناد من الدين... (١/ ١٥).

اصطلاح أهل السنة الخاصة كان قديماً؛ فابن سيرين توفي (١١٠هـ) بعد أن بلغ الثمانين ونيفاً.

ومن كلام كبار أئمة السلف المؤيد لهذا الإطلاق قول الإمام سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ عندما سأله تلميذه أن يكتب له عقيدة صحيحة على نهج أهل السنة، فقال له: «اكتب بسم الله الرحمٰن الرحيم، القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، من قال غير هذا كفر، والإيمان قول وعمل ونية، يزيد وينقص؛ يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية...»[١] ثم ذكر بقية اعتقاد أهل السنة المحضة. وقال الإمامُ سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللَّهُ: «السنة عشرة؛ فمن كن فيه فقد استكمل السنة، ومن ترك منها شيئاً فقد ترك السنة: إثبات القدر... والإيمان قول وعمل والقرآن كلام الله...»[٢]

وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «القول في السنة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا أهل الحديث الذي رأيتهم وأخذت عنهم؛ مثل سفيان ومالك وغيرهما: الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن الله تعالى على عرشه في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء وأن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء..»[٣] ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ إيمانه بجميع الصفات التي أثبتها الله لنفسه، وأثبتها له رسول الله ﷺ.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ عند حديثه عن السنة وأصولها: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع؛ وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين... ومن السنة

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد الغامدي (١/ ١٥١).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٥٥).

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية (١٦٥).

اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها ولم يؤمن بها لم يكن من أهلها؛ الإيمان بالقدر خيره وشره... والقرآن كلام الله وليس بمخلوق؛ ولا تضعف أن تقول ليس بمخلوق؛ فإن كلام الله منه وليس منه شيء مخلوق...»[1] ثم ذكر رَحِمَهُ اللهُ جملة من أصول السنة، والشاهد هنا: جعله من أصول السنة التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ وترك البدع، فجعل البدع جميعها خارجة عن السنة وأهلها، مع إثبات القدر، وأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، ومعلوم أنه ليس هنالك فرقة من الفرق الإسلامية إلا وخالفت في شيء مما عده.أئمة السنة السابقون أنه من عقائد أهل السنة.

ومما يؤيد أن علماء السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن سار على دربهم لا يدخلون في مفهوم السنة الخاصة أو المحضة أي صاحب بدعة وبدعته أنهم عند تصنيفهم الكتب العديدة التي بمسمى السنة نصّوا فيها على تحديد المقصود بالسنة وأهلها، وتكلموا فيها بذم جميع أنواع البدع بدون استثناء، ومن هذه الكتب كتاب السنة للإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ، وكتاب السنة لابنه عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، وكتاب السنة للإمام الخلال[2]، والسنة لأبي بكر[3] بن أبي عاصم، وأصول السنة لأبي عبد الله

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٥٦ ـ ١٥٧).

(٢) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، الحنبلي، من كبار أئمة الحنابلة، برع في الفقه والحديث والتاريخ كان شديد الحرص في جمع علم الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ، تتلمذ على تلاميذ الإمام أحمد؛ كأبي بكر المروذي، وصالح، وعبد الله ابني الإمام أحمد، وحرب الكرماني... إلخ، له مصنفات جليلة من أشهرها: الجامع لعلوم الإمام أحمد، والسنة؛ والعلل؛ والطبقات، توفي (٣١١هـ). انظر: طبقات الحنابلة للقاضي بن أبي يعلى الحنبلي تحقيق: د. عبد الرحمٰن العثيمين (٣/ ٢٣)؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/ ٢٩٧)؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٥/ ١١٢).

(٣) هو أبو بكر بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، المعروف بابن أبي عاصم، =

ابن أبي زمنين[١]، وصريح السنة لابن جرير الطبري، وشرح السنة لأبي محمد الحسن بن علي البربهاري[٢]، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة الجماعة للالكائي[٣] والسنة لأبي حفص عمر بن أحمد المعروف بابن شاهين[٤] والسنة لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، والسنة لأبي

= كان إماماً بارعاً في الحديث، والفقه والزهد، من كبار تلاميذه الإمام البخاري، وأحمد بن حنبل، وأبو بكر بن أبي شيبة، له تصانيف عديدة منها: المسند، والسنة، توفي (٢٨٧هـ). انظر: السير للذهبي (١٣/ ٤٣٠)؛ وشذرات الذهب (٢/ ١٩٥)؛ والأعلام للزكلي (١/ ١٨٩).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى، المالكي، الأندلسي، المعروف بابن أبي زمنين، من أئمة السنة الأعلام في الأندلس، غزير العلم، عالماً باختلاف العلماء، متفنناً في العلم والرواية والأدب، له مؤلفات عديدة منها: المعَرَّب في اختصار المرونة، مختصر تفسير ابن سلام، أصول السنة، توفي (٣٩٩هـ). انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض (٧/ ١٨٣)، السير للذهبي (١٧/ ١٨٨)؛ وشذرات الذهب (٣/ ١٥٦).

(٢) هو أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري الحنبلي، إمام في الحديث والفقه والزهد والورع، تتلمذ على سهل بن عبد الله التستري، وأبو بكر المروزي الحنبلي، ومن أشهر تلاميذه الإمام ابن بطة الحنبلي، له مصنفات عديدة من أشهرها: شرح السنة، توفي (٣٢٩هـ). انظر: السير للذهبي (١٥/ ٩٠)، شذرات الذهب (٢/ ٣١٩)، الأعلام للزركلي (٢/ ٢٠١).

(٣) هو أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، الشافعي، إمام في الحديث والفقه، وكان بارعاً فيه وخاصة في المذهب الشافعي، تتلمذ على أبي حامد الإسفراييني، وإبراهيم بن محمد الدمشقي. وتتلمذ له: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، له مؤلفات عديدة منها: أسماء رجال الصحيحين، السنن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، توفي (٤١٨هـ). انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٤/ ٧٠)، السير للذهبي (١٧/ ٤١٩)، شذرات الذهب (٣/ ٢١١).

(٤) هو أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، المعروف بابن شاهين، إمام في الحديث والفقه والتفسير والزهد والتاريخ، من تلاميذه: أبو بكر البرقاني، وأبو سعد الماليني، له مصنفات عديدة منها: الكتاب اللطيف لشرح مذاهب أهل السنة؛ ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن والإيمان؛ التفسير الكبير؛ المسند الكبير، =

عبد الله محمد بن إسحاق بن منذر، وغيرها كثير من مصنفات علماء أهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم أجمعين[1] التي يفرد فيها عقائد أهل السنة الخاصة، ويرد فيها على عقائد جميع المبتدعة؛ ولذلك اشتهر عنهم في تراجمهم وصف المترجم له بأنه صاحب سنة أو سني، وفلان صاحب بدعة؛ فلا يمكن أن يسموا من تلبس بالبدع أنه من أهل السنة الخالصة، قال الإمام البربهاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يحل لرجل مسلم أن يقول: فلان صاحب سنة حتى يُعلم منه أنه قد اجتمعت فيه خصال السنة، لا يقال له: صاحب سنة حتى تجتمع فيه السنة كلها»[2] وبناء على ما سبق يتضح جلياً لمن كان قصده الحق ومعرفته والتمسك به أن الإطلاق الثاني الخاص للسنة لا يدخل فيه أحدٌ ممن تلبس بالبدع، وتلطخ بآثارها؛ فهذا الإطلاق الثاني للسنة الذي هو السنة الخاصة المحضة؛ هو المعنى الذي وضع في عنوان البحث ومن خلاله؛ وبه سيكون الحكم على من خالفها؛ فهي الميزان الذي توزن به المصطلحات الصحيحة والفاسدة على حد سواء.

= توفي (٣٨٥هـ). انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١١/ ٢٦٥)، السير للذهبي (١٦/ ٤٣١)؛ وشذرات الذهب (٣/ ١١٧).

(١) انظر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة لمحمد بن جعفر الكتاني تحقيق: محمد المنتصر الكتاني (٣٧ ـ ٣٨).

(٢) شرح السنة للإمام البربهاري (١٣٢).

# المبحث السادس

## تعريف الجماعة لغة واصطلاحاً

### أولاً: تعريف الجماعة لغةً:

قال في تهذيب اللغة: «جمع: قال الله ﷻ: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] قال الفراء[١]: الإجماع الإعداد والعزيمة على الأمر... والجمع: أن تجمع شيئاً إلى شيء... والجمع: اسم لجماعة الناس... والجماعة: عدد كل شيء وكثرته...»[٢].

وقال في الصحاح: «الجَمْعُ: مصدر مؤكد جمعت الشيء، وقد يكون

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، المشهور بالفراء، بلغ الغاية في علم التفسير، والنحو، والعربية، والأدب، من شيوخه: الكسائي، وسفيان بن عيينة، له مصنفات عديدة منها: اللغات، معاني القرآن؛ الوقف والابتداء، توفي (٢٠٩هـ). انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ١٤٩)، السير للذهبي (١٠/ ١١٨)؛ شذرات الذهب (٣/ ٣٩).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٦٥١ ـ ٦٥٤).

اسماً لجماعة الناس، والجمع على جُموع...»[١]

وقال في معجم المقاييس في اللغة: «جمع: الجيم والميم والعين أصل واحد يدل على نظام الشيء، يقال: جمعت الشيء جمعاً، والجمّاع: الإشابة من فصائل شتى...»[٢].

وقال في لسان العرب: «الجمع: اسم لجماعة الناس، والجَمْعُ: مصدر مؤكد جمعت الشيء والجمع: المجتمعون، وجمعه: جموع، والجماعة والجميع والمجْمع والمجْمَعة؛ كالجمع»[٣].

وعند النظر في معاني كلمة جمع في اللغة التي هي أصل لفظ «الجماعة» نجدها ترجع إلى ثلاث معانٍ:

١ ـ الإعداد والعزيمة على الأمر؛ كما ذكره الفراء.

٢ ـ ضم وجمع الشيء إلى الشيء؛ كما هو في تهذيب اللغة.

٣ ـ اسم لجماعة الناس؛ كما هو في تهذيب اللغة، والصحاح، ولسان العرب.

وليس بين هذه المعاني تعارض؛ فإن الناس إذا اجتمع بعضهم إلى بعض، فلقد ضُمَ بعضهم إلى البعض الآخر ـ وهذا هو المعنى الثاني ـ؛ ولذا سموا حينئذٍ جماعة الناس ـ وهذا هو المعنى الثالث ـ، وهم لا يجتمعون إلا على أمر أعدوا له وعزموا على القيام به ـ وهذا هو المعنى الأول ـ.

---

(١) الصحاح للجوهري (١١٩٨/٣).

(٢) معجم المقاييس في اللغة (٢٢٤).

(٣) لسان العرب لابن منظور (٢٠٠/٢).

## ثانياً: تعريف الجماعة اصطلاحاً:

أما الجماعة: فتعريفها في الاصطلاح الشرعي يفهم من خلال وروود هذا المصطلح في الشريعة؛ فلقد ورد مصطلح الجماعة في بعض الأحاديث؛ كقوله ﷺ: «**فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية**»[١]، وقوله ﷺ: «. . . **وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي**»[٢] وفي رواية «**كلها في النار إلا واحدة؛ وهي: الجماعة**»[٣] وللعلماء في تعريف الجماعة أقوال عديدة نذكر منها ما يلي:[٤]

**الأول**: أن الجماعة هي: السواد الأعظم من أهل الإسلام؛ وممن قال بهذا القول أبو مسعود الأنصاري[٥]، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما؛ فعلى هذا القول يدخل في الجماعة مجتهدوا الأمة، وأهل الشريعة العاملون بها، ومن سواهم داخلون في حكمهم؛ لأنهم تابعون لهم ومقتدون بهم، فكل من خرج عن جماعتهم فهم الذين شذوا؛ وهم نُهبة الشيطان، ويدخل في

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن برقم (٧٠٥٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإمارة برقم (١٨٤٩) واللفظ له.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب الإيمان برقم (٢٦٤١)؛ والحاكم في المستدرك (١/ ١٢٨)؛ وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٣٤٨).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة برقم (٤٥٩٧)؛ وأحمد في المسند (٤/ ١٠٢)، وقال عن هذه الرواية شيخ الإسلام ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ١١٨): «هذا حديث محفوظ»، وجود إسنادها الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الأحياء (٣/ ٢٣٠)؛ وابن حجر العسقلاني في الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف ص(٦٣).

(٤) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣/ ٣٠٠) مع الاختصار.

(٥) هو أبو مسعود عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري، البدري، صاحب رسول الله ﷺ، وروى عن النبي ﷺ وروى عنه أبو وائل وعلقمة وقيس بن أبي حازم، توفي (٤٠هـ). انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ١٦)؛ وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني (٤/ ١٧٥).

هؤلاء جميع أهل البدع؛ لأنهم مخالفون لمن تقدم من الأمة لم يدخلوا في سوادهم بحال.

**الثاني**: أنها جماعة العلماء المجتهدين، فمن خرج عما عليه جماعة علماء الأمة مات ميتة جاهلية؛ لأن الله جعلهم حجة على العالمين، وهم المعنيون بقوله: «**إن الله لن يجمع أمتي على ضلالة**»[1]؛ وذلك أن العامة عنها تأخذ دينها، وإليها تفزع في النوازل، وهي تبع لها، فمعنى قوله: «**لن يجمع أمتي على ضلالة**» لن يجتمع علماء أمتي على ضلالة، وممن قال بهذا: عبد الله بن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وجماعة من السلف، وهو رأي الأصوليين.

فعلى هذا القول لا مدخل في هذا السواد لمن ليس بعالم مجتهد؛ لأنه داخل في أهل التقليد؛ فمن عمل منهم بما يخالفهم فهو صاحب الميتة الجاهلية، ولا يدخل فيهم أحد من المبتدعين؛ لأن العالِم أولاً لا يبتدع؛ وإنما يبتدع من ادعى لنفسه العلم، وليس كذلك، ولأن البدعة قد أخرجته عن نمط من يعتد بأقواله؛ وهذا بناء على القول: بأن المبتدع لا يعتد به في الإجماع، وإن قيل: بالاعتداد بهم فيه، ففي غير المسألة التي ابتدع فيها؛ لأنهم في نفس البدعة مخالفون للإجماع، فعلى كل تقدير لا يدخلون في السواد الأعظم أصلاً.

وهو اختيار البخاري[2] والترمذي[3] رحمهما الله.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٦/ ٣٩٦)؛ والحاكم في مستدركه (١/ ٣٨٣)؛ وابن أبي عاصم في السنة (٨٠)؛ والطبراني في المعجم الكبير (١٢/ ٤٤٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣) «رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة»؛ وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (١٨٤٨).

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾.

(٣) انظر: سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب «ما جاء في لزوم الجماعة»، حديث رقم (٢١٦٥) (٤/ ٤٦٧).

**الثالث**: أن الجماعة هي: جماعة الصحابة على الخصوص؛ فإنهم الذين أقاموا عماد الدين وأرسوا أوتاده، وهم الذين لا يجتمعون على ضلالة أصلاً، وقد يمكن فيمن سواهم ذلك وممن قال بهذا القول: عمر بن عبدالعزيز رَحِمَهُ اللهُ؛ فأهل البدع إذن غير داخلين في الجماعة قطعاً على هذا القول.

**الرابع**: أن الجماعة هي: جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر؛ فواجب على غيرهم من أهل الملل اتباعهم، وكأن هذا القول راجع إلى الثاني، وهو يقتضي أيضاً ما يقتضيه، أو يرجع إلى القول الأول؛ وهو الأظهر، وفيه من المعنى ما في الأول من أنه لا بد من كون المجتهد فيهم، وعند ذلك لا يكون مع اجتماعهم على هذا القول بدعة أصلاً؛ فهم إذن الفرقة الناجية.

**الخامس**: ما اختاره الإمام الطبري من أن الجماعة: جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير؛ فأمر ﷺ بلزومه ونهى عن فراق الأمة فيما اجتمعوا عليه من تقديمه عليهم... وحاصله: أن الجماعة راجعة إلى الإجماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة، وذلك ظاهر في أن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكورة في الأحاديث؛ كالخوارج ومن جرى مجراهم.

وبعد عرض هذه الأقوال يظهر أنه لا تعارض بينها في الحقيقة؛ فهي أقرب ما تكون من تفسير السلف للنص الشرعي بالمثال، فاختلافها اختلاف تنوع لا تضاد.

فالقول الأول الذي هو: السواد الأعظم يدخل فيه أئمة الأمة وعلماؤها المجتهدون الذي هو القول الثاني، وعلماء الأمة ومجتهدوها على رأسهم صحابة رسول الله ﷺ الذي هو القول الثالث، ومن خالف إجماع الصحابة من علماء الأمة ومجتهديها فإنه لا ينظر لقوله ولا يعتبر

بمخالفته، ولا شك أن الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمة المجتهدين والمتبعين لهم كذلك هم جماعة أهل الإسلام الذي هو القول الرابع، وهم الذين عند إجماعهم على الأمر يجب عدم مخالفتهم في ذلك الإجماع، ومن إجماعاتهم وجوب اتباع النبي محمد ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين؛ وذلك مثل: وجوب الاجتماع على الأمير المسلم، وعدم جواز الخروج عليه ما دام مقيماً لشعائر الإسلام الظاهرة، وغير مرتكب للكفر البواح؛ وهذا هو معنى القول الخامس، فلا تعارض حينئذٍ بين هذه الأقوال ولله الحمد والمنة.

بقي أن نشير أن ذكرنا لمصطلح الجماعة لا يلزم منه الاجتماع الكثير الهائل العظيم في كل وقت؛ وذلك لأن المقصود بالجماعة هو: لزوم ما اجتمع عليه صحابة رسول الله ﷺ من الدين والحق، قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في بيانه لمعنى الجماعة: (... **الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك**)[1]، ولا شك أن الحق فيما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ من العقائد والأقوال والأعمال، وقال الإمام البربهاري رحمه الله: «والجماعة ما اجتمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان»[2]، وقال الإمام أبي شامة الشافعي[3]: «وحيث جاء بلزوم الجماعة فالمراد به: لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك به قليلاً والمخالف كثيراً؛ لأنه الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم،

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة الشافعي (٩٢).

(٢) شرح السنة للإمام البربهاري (١٠٥).

(٣) هو عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، شهاب الدين، الشافعي، المعروف بأبي شامة، كان إماماً في القراءة والحديث والفقه، من شيوخه العز بن عبد السلام، له مصنفات عديدة من أشهرها: الباعث على إنكار البدع والحوادث؛ وشرح الشاطبية؛ ومختصر تاريخ دمشق، توفي سنة (٦٦٥هـ). انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٨/ ١٦٥)؛ وشذرات الذهب (٧/ ٥٥٣)؛ والأعلام للزركلي (٣/ ٢٩٩).

ولا تنظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»[١] ولذلك فإنه استقر في اعتقاد السلف أن العبرة ليست باتباع الكثرة للحق، بل العبرة في الانتساب للحق، وإن كان الإنسان وحيداً في ذلك؛ ولذلك عندما سئل الإمام عبد الله بن المبارك ﷺ عن الجماعة، أجاب بأسماء أشخاص كانوا قدوة في التزامهم في عصرهم بما جاء عن الله ورسوله من العقائد والشرائع فقال: «أبو بكر وعمر، قيل له: قد مات أبو بكر وعمر، قال: فلان وفلان، قيل له: قد مات فلان وفلان؛ فقال عبد الله بن المبارك: وأبو حمزة السكري[٢] جماعة»[٣].

وبناءً على ما سبق يمكن القول أن الجماعة هي: «الاجتماع على ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ من العقائد والأقوال والأعمال»؛ وبذلك يتبين لنا أن هنالك علاقة وطيدة بين مصطلح السنة ومصطلح الجماعة المذكورين في عنوان بحثنا، وهي: معرفة الحق واتباعه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مبيناً هذه العلاقة الوطيدة: «والبدعة مقرونة بالفرقة؛ كما أن السنة مقرونة بالجماعة، فيقال أهل السنة والجماعة؛ كما يقال أهل البدعة والفرقة»[٤]؛ فهم عرفوا الحق الذي هو السنة، واجتمعوا عليه ولم يخالفوه.

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة (٩١).

(٢) هو أبو حمزة محمد بن ميمون المروزي، من كبار علماء مرو، إمام في الحديث والزهد والورع، من شيوخه: سليمان الأعمش، وعاصم الأحول، ومن أبرز تلاميذه: عبد الله بن المبارك، ونعيم بن حماد، توفي (١٦٧هـ). انظر: السير للذهبي (٧/ ٣٨٥)؛ وتاريخ بغداد (٣/ ٢٦٦)، تذكرة الحفاظ (١/ ٢٣٠).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، برقم (٢١٦٨).

(٤) الاستقامة لابن تيمية (١/ ٤٢).

# الفصل الثاني

# النشـــــأة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: تاريخ نشأة المصطلح.
- المبحث الثاني: جهود علماء المسلمين في دراسة المصطلح.
- المبحث الثالث: ظهور علم المصطلح.

## تمهيد

في هذا الفصل سيكون الحديث عن مسائل مهمة لها علاقة بالمصطلحات منها ما يلي:

**أولاً**: مسألة نشأة المصطلحات، فمتى نشأت المصطلحات؟ وهل هناك فترة زمنية يمكن أن نحددها لبداية نشأتها؟

**ثانياً**: الحديث عن مسألة جهود علماء الإسلام في دراسة المصطلحات، وسيظهر أنهم كانوا أكثر الأمم اهتماماً بالمصطلحات على اختلاف تنوع اهتماماتهم العلمية، وذلك عن طريق عدة وسائل منها: تحرير معاني المصطلحات، والتصنيف المستقل لتحرير مصطلح كل علم، وجمعها في مصنف مستقل، ودراسة معانيها، إلى ما هنالك.

**ثالثاً**: الحديث عن ظهور استقلالية المصطلح؛ وذلك عن طريق وضع علم خاص به عرف بعلم المصطلح، ودور المؤسسات العلمية المعاصرة في ذلك. وكذا الحديث عن مسألة مهمة وهي: الأسباب التي أدت إلى نشأة وإشاعة المصطلحات؛ وذلك مثل دور العلوم الشرعية والعربية وكذا الدور السياسي والاقتصادي، والعلوم الإنسانية[١]

---

(١) يطلق هذا الاصطلاح على العلوم المسمَّاة بالعلوم المعنوية، وهي: تبحث في أحوال الناس، وسلوكهم أفراداً كانوا أو جماعات؛ كعلم الأخلاق، وعلم =

والطبيعية[١] سواء كان ذلك من خلال اختراع المصطلح، أو حتى الترويج له إن كان ثمت وجود سابق له.

= الاجتماع، وعلم التاريخ، واللغات، وعلم النفس، والسياسة، والاقتصاد، ولكن ليس كل علم يمت إلى حياة الإنسان يسمى علماً إنسانياً؛ لأن علم التشريح مثلاً ليس قسماً من العلوم الإنسانية وإنما هو قسم من العلوم الطبيعية، وهذا التقسيم للعلوم وما يندرج تحتها وإطلاق مصطلح العلم عليها هو من خلال التقسيم الغربي للعلوم. من مرادفات العلوم الإنسانية العلوم الاجتماعية. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/١٠١)؛ وقضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية لمجموعة من الباحثين الإسلاميين، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٨٣ ـ ٢٠١ ـ ٢٤٣)؛ وأسلمة المعرفة للعلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، لمحمد علي أبو ريان (٥٧).

(١) هو علم يدرس الأشكال المختلفة للمادة، وأشكال حركتها، وكيف تعمل وتتكشف في الطبيعة، وروابطها وقوانينها، وكذلك الأشكال الأساسية للوجود، ويمكن أن يكون العلم الطبيعي تجريبياً أو نظرياً لمضمونه ومناهج بحثه وتناوله، وقد يكون أيضاً غير عضوي، أي: يدرس أشكال الحركة في الطبيعة غير الحية؛ مثل: أشكال الحركة الميكانيكية والفيزيقية والكيماوية... إلخ، أو عضوياً حيث تكون موضوعات دراسته هي ظواهر الحياة؛ مثل: علم الأحياء والنبات والحيوان... إلخ. انظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية (٣٠٨).

# المبحث الأول

## تاريخ نشأة المصطلح

إذا كان تعريف المصطلح هو: «الكلمة التي خصصها الاستعمال في علم من العلوم أو فن من الفنون أو صناعة من الصناعات بمفهوم معين»؛ فالإنسان منذ وجد على الأرض لم ينفك عن استعمال مصطلحاته ولو على الأقل في الجانب العقدي، كما أن الإنسان كانت له فنون يزاولها، وصناعات يتعاطاها؛ وهذه لها جميعاً مصطلحاتها الخاصة بها، وباستطاعة الإنسان أن يقلب ناظريه ويجول بفكره فيرى حينئذ شواهد ذلك حاضرة؛ فآدم عليه السلام أبو البشرية جمعاء كان على عقيدة التوحيد؛ وكذا بقي بنوه من بعده أزماناً، وهذه العقيدة لها مصطلحاتها؛ كمصطلح: التوحيد والعبادة والصلاة وغيرها من المصطلحات، ثم تتالت الحضارات[1] التي جاءت بعد

(١) اختلف في تحديد معنى الحضارة بين الباحثين على اتجاهات عدة، تبعاً لاتجاهاتهم الفكرية؛ فمنهم من يعرفها بأنها: عبارة عن جهد البشر في شتى الميادين، فيجعلها محيطة بكثير من جوانب الحياة؛ كالدين والاقتصاد والسياسة =

ذلك؛ كالحضارة الصينية والهندية والمصرية والبابلية واليونانية والرومانية وغيرها، وكان لكل من تلك الحضارات وأولئك الأقوام مصطلحاتهم العلمية؛ كالعقدية والفلسفية والطبية والاقتصادية، ومصطلحاتهم الفنية والصناعية، وهذا لا ينكره إلا مكابر؛ ونظراً لأنه يصعب على الإنسان حصر المصطلحات في الحضارات القديمة سأضرب مثلاً على المصطلحات العقدية والفكرية التي وجدت في بعضها؛ لأدلل على وجودها في القديم؛ فمثلاً: من المصطلحات العقدية للحضارة الصينية مصطلح «الكونفوشيوسية» والمراد به: ديانة أهل الصين التي تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم، وتقديس الملائكة، وعبادة أرواح الآباء والأجداد[١].

ومن الأمثلة من الحضارة الهندية مصطلح «الكارما» في الديانة البوذية[٢] التي نشأت في الهند؛ والمراد به: «قانون الجزاء لكل عمل يعمله

---

= والأخلاق وأنماط العيش... إلخ؛ وعلى هذا التعريف المفكر الإنجليزي «تيولر» والأمريكي «وول ديورانت»، ود. محمد محمد حسين، ود. أحمد شلبي، ومنهم من يعرف الحضارة بحسب ما تقدمه للبشرية من أخلاق حميدة، وعقائد سليمة، وقيم نبيلة تعود إلى ما هو أفضل في حياة البشرية؛ وعلى هذا التعريف المفكر الفرنسي «جوستاف لوبون»، والمفكر الفرنسي «الكسيس كاريل» وأبو الأعلى المورودي، وسيد قطب. وهذان الاتجاهان في تعريفهما هما السائدان، وهناك اتجاهات أخرى. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٤٧٥)؛ والحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية د. توفيق الواعي (١/ ٣٣، ٣٦)؛ والحضارة الثقافية المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، لنصر محمد عارف (١٩).

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٧٤٨)؛ ومعجم ديانات وأساطير العالم د. إمام عبد الفتاح (١/ ٢٦٩).

(٢) هي ديانة منسوبة إلى مؤسسها جوتا ماسد هارت الملقب «ببوذا» أي: العارف الذي نشأ في شمال الهند في القرن السادس قبل الميلاد، أساسها القول بأن حياة الإنسان في الدنيا شر وألم، وأن التخلص منها إنما يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة وهي (النرفانا)؛ وسبيل ذلك الزهد ومحاربة الرغبات والشهوات، تقول بالتناسخ، وتنكر البعث والحساب، ويغلب عليها تشاؤم واضح، وانقسمت البوذية بعد موت «بوذا» بقرنين من الزمان إلى قسمين: قسم يسمى مذهب الشمال =

الإنسان، سواء كان فعلاً أو قولاً أو فكراً وسواء كان خيراً أو شراً، ويلقى الإنسان جزاء ذلك إن كان خيراً فخيراً، وإن كان شراً فشراً في الأرض»[١].

ومن الأمثلة من الحضارة اليونانية مصطلح «المثل الأفلاطونية»؛ والمراد بها: «إيمان النفس بوجود عالم معقول هو: مثال العالم المحسوس، وأصله يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات، على نحو تحققها في العقل، مقارنة للمادة بريئة عن الكون والفساد: الإنسان بالذات، والعدالة بالذات... فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً... فالمثال هو: الشيء بالذات، والجسم شبح المثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى؛ متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد»[٢].

هذه الشواهد والأمثلة كلها تقودنا إلى أن المصطلح كان له وجود منذ القدم؛ ولذلك لا يصح القول بوجود المصطلح في زمن متأخر إذ استعمل الناس المصطلحات، وإن لم يسموها مصطلحات؛ استعملوها في فكرهم وعلومهم وفنونهم وصناعاتهم، وهذا الاستعمال وإن لم يطلق عليه مصطلح فلا يبطل كونه مصطلحاً حقيقةً؛ فالإنسان منذ وجوده لم ينفك عن العلم بما يصلح فكره ومعاشه، فكان هناك تلازم بين العلم والمصطلح؛ فتاريخ المصطلحات هو تاريخ العلوم كما ذكر ذلك الدكتور محمد كامل حسين[٣].

---

= أو العربة الكبرى أو «ماهايانا»؛ وهو: ما يدعو إلى تأليه بوذا أو عبادته، وقسم يسمى مذهب الجنوب أو العربة الصغرى أو «هنايانا»؛ ويدعو إلى تقديس بوذا لا تأليهه، واعتباره معلماً أخلاقياً. انظر: قاموس المذاهب والأديان د. حسين علي (٥٧ ـ ٥٨)؛ والأديان في تاريخ الشعوب لسيرغي أ. توكاريف (٤٦٥)؛ ومعجم ديانات وأساطير العالم د. إمام عبد الفتاح إمام (١/ ٢٢٤).

(١) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د. عبد الله نومسوك (١٨٢ ـ ١٨٣). وانظر: أديان الهند الكبرى لأحمد شلبي (١٦٢ ـ ١٦٣).

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٧٣).

(٣) انظر: تأملات في المصطلح الحديثي نشأة ومصادراً، د. فاروق حمادة (١/ ٤١٣) ضمن ندوة الدراسة المصطلحية.

# المبحث الثاني

## جهود علماء المسلمين في دراسة المصطلح

يعتبر المسلمون من المتميزين في كثرة الاهتمام بالمصطلح؛ وذلك يظهر من خلال الاهتمام بمعرفة معانيها، وحدودها، والتصنيف المستقل للمصطلحات، والسبق في ذلك لعلماء الحديث الذين تحدثوا عن معاني اصطلاحاتهم الحديثية، من خلال إجاباتهم على سؤالات تلاميذهم، أو من خلال التصنيف لبيان معاني هذه المصطلحات، يقول د. فاروق حمادة: «إن المصطلح الحديثي أسبق مصطلحات جميع العلوم العربية والإسلامية في الظهور والاكتمال والانتشار والاستقرار، ثم تبعته المصطلحات الأخرى؛ وفي طليعتها مصطلحات النحو، ثم مصطلح أصول الفقه»[1].

ويشهد للكلام السابق ما مر سابقاً من كلام الإمام التابعي الجليل محمد بن سيرين عندما استعمل مصطلح «الإسناد» وهو من مصطلحات

(١) تأملات في المصطلح الحديثي للدكتور فاروق حمادة (١/ ٤١٣).

«علوم الحديث» في وصفه لكيفية تعامل أهل الحديث مع من يرويه في صدر الإسلام: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد» وأيضاً ما نراه من الكتب المصنفة في القرن الثاني الهجري؛ وهي فترة زمنية متقدمة تشرح وتبين معاني مصطلحات علم الحديث التي انتشرت؛ فمن ذلك كتاب الرسالة للإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ وهي وإن كانت في الأصل في أصول الفقه إلا أن الملاحظ فيها أنها تعرضت لما كان منتشراً أو شائعاً من المصطلحات الحديثية الصرفة، ومقدمة صحيح مسلم، والتاريخ الكبير والصغير للبخاري، والعلل الصغير والكبير للترمذي، ورسالة أبي داود لأهل مكة وغيرها كثير من الكتب المصنفة في القرن الثاني والثالث الهجريين؛ وهذه المصطلحات المبثوثة في كتب علماء الحديث لم يقصد بها التصنيف المستقل في مصطلحات الحديث؛ لأنها تذكر عرضاً لا قصداً؛ لأجل التصنيف إلا أن اعتبار وجود كتب مصنفة للمصطلح سواء كان لفنٍ خاص، أو التصنيف في مصطلحات فنون مختلفة كانت بداية ذلك مع علماء النحو؛ الذين صنفوا في تحديد مصطلحات علم النحو؛ ومن ذلك:

كتاب **الحدود** للكسائي[1] (ت١٨٩هـ)، وكتاب **الحدود** لأبي زكريا الفراء (ت٢٠٧هـ) وكتاب **الحدود** لأبي عبيدة معمر بن المثنى[2]

---

(١) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن يهمن بن فيروز، الأسدي، مولاهم الكوفي، الملقب بالكسائي لكساء أحرم فيه، إمام في العربية والقراءة، من شيوخه: جعفر الصادق، والأعمش ومن مصنفاته: معاني القرآن؛ والنوادر الكبير؛ ومختصر في النحو، توفي في مدينة الري عام (١٨٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣١)؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١١/ ٤٠٣)؛ وشذرات الذهب (١/ ٣٢١).

(٢) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مولاهم البصري، إمام في العربية والتاريخ، من شيوخه: هشام بن عروة، وأبو عمرو بن العلاء، ومن مصنفاته: مجاز القرآن؛ وغريب الحديث؛ وأخبار الحجاج، توفي (٢٠٩هـ). انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٢٥٢)؛ والسير للذهبي (٩/ ٤٤٥)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٢٤).

(ت٢٠٩هـ)، ثم تتالت بعد ذلك كتب المصطلحات في كل علم؛ فألف يعقوب بن إسحاق الكندي[(١)] الفيلسوف ت(٢٦٠هـ) **رسالة المصطلحات الفلسفية** جمع فيها ثمانية وتسعين مصطلحاً فلسفياً.

ثم ألف أبو نصر الفارابي محمد بن محمد[(٢)] (ت٣٣٩هـ) كتاب **إحصاء العلوم** تناول فيه المصطلحات الأدبية والرياضية والفلك، ولكن بصورة مختصرة في عدد المصطلحات، وفي عدد العلوم.

ثم ظهرت بعد ذلك الكتب الموسوعية في المصطلح؛ التي تجمع في ثناياها تفسيراً وبياناً لمصطلحات العلوم المختلفة؛ من عقيدة، وعلم كلام، وفلسفة، ونحو، وبلاغة، وفقه، وحديث، وفلك، وطب، وسائر العلوم، وكان من أوائل الكتب المصنفة على هذا النحو:

كتاب **مفاتيح العلوم** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي[(٣)]

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، فيلسوف العرب في عصره، وأحد أبناء الملوك من كنده، نشأ في البصرة، وانتقل إلى بغداد، فتعلم، واشتهر بالطب والفلسفة والهندسة والفلك، ألف وشرح وترجم كتباً كثيرة تربوا على ثلاثمائة منها: رسالة في التنجيم، وتحاويل السنين، والأدوية المركبة، والفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد، وغير ذلك، توفي سنة (٢٦٠هـ). انظر: السير للذهبي (١٢/ ٣٣٧)؛ الأعلام (٨/ ١٩٥).

(٢) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، يعرف بالمعلم الثاني: أكبر الفلاسفة الإسلاميين ولد في فاراب، وتعلم ونشأ في بغداد، وارتحل إلى مصر والشام، أحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية، ألف وشرح كتباً لأرسطو، له نحو مائة كتاب منها: الفصوص، آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادىء الوجود، جوامع السياسة، الخطابة، وغير ذلك، توفي سنة (٣٣٩هـ). انظر: السير للذهبي (١٥/ ٤١٦)؛ الأعلام (٧/ ٢٠).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف، الكاتب البلخي الخوارزمي، باحث من أهل خراسان، له كتاب «مفاتيح العلوم» ألفه وأهداه للوزير العتبي عبد الله بن أحمد، وهو أقدم ما صنفه العرب على الطريقة الموسوعية، توفي سنة (٣٨٧هـ). انظر: الأعلام (٥/ ٣١٣).

(ت٣٨٧هـ) درس فيه مصطلحات الشريعة؛ من عقيدة، وفقه، وحديث، وأصول فقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والطب وعلم النجوم، وغيرها.

وكتاب **التعريفات** للجرجاني علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـ) وذكر فيه مصطلحات: العقيدة، وعلم الكلام، والفقه، والأصول، والنحو، والبلاغة والبيان، والفلسفة، والفلك... إلخ.

كتاب **الكليات** لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) اشتمل على ذكر مصطلحات العلوم الشرعية، وعلوم اللغة، والفلك، والطب، والفلسفة، والرياضيات والعمران إلى ما هنالك.

وكتاب **كشاف اصطلاحات الفنون** لمحمد علي بن علي بن محمد التهانوي[1] الحنفي المتوفى بعد سنة (١١٥٨هـ) وهو يعتبر أوسع هذه الكتب المصنفة في بيان مصطلحات العلوم وأزخرها مادة، ذكر فيه مصطلحات العلوم الشرعية، والعربية، والفلسفية، والمنطق والرياضيات، والهندسة، والطب، وغير ذلك من الفنون والعلوم.

ثم ألف معاصر التهانوي الشيخ الأحمد نكري[2] كتابه الموسوم بـ **«مصطلحات جامع العلوم»**، ولقد عرَّج فيه على ذكر مصطلحات علوم الشريعة، والعربية، وعلم الكلام والفلسفة، والمنطق، وغير ذلك.

هذه هي أهم الكتب الموسوعية التي اعتنت بذكر مصطلحات العلوم

---

(١) هو محمد علي بن الشيخ علي بن القاضي محمد حامد الفاروقي، الحنفي، التهانوي، الهندي، من مصنفاته: كشاف إصطلاحات الفنون؛ وسبق الغايات في نسق الآيات، توفي بعد سنة (١١٥٨هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٢٩٥).

(٢) هو القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، كان مبرزاً في العربية، والمنطق، والفلسفة، من مصنفاته: جامع العلوم؛ جامع الغموض ومنبع الفيوض؛ وهو شرح على الكافية في النحو لابن الحاجب، وحاشية على شرح التهذيب للبزدي في المنطق، لم يعرف تاريخ وفاته تحديداً لكنه كان حياً إلى سنة (١١٨٠هـ). انظر: مقدمة محققي جامع العلوم (٣ ـ ٥).

وبيان معانيها مع التنبه إلى أن معاجم اللغة العربية؛ كالصحاح للجوهري(١)، وتهذيب اللغة للأزهري(٢) ولسان العرب لابن منظور(٣)، وغيرها من كتب معاجم اللغة العربية تعرضت كثيراً لبعض مصطلحات العلوم؛ لكنها لم تكن قصداً، بل جاءت عرضاً لبيان معاني مفرداتها اللغوية فكانت تذكر معانيها الاصطلاحية أحياناً كثيرة.

(١) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، التركي، إمام في اللغة، والخط، والكلام، من شيوخه: أبو علي الفارسي وأبو سعيد السيرافي، ومن مصنفاته: الصحاح؛ المقدمة في النحو، اختلف في وفاته فقيل: (٣٩٣هـ)، وقيل: (٣٩٥هـ)، وقيل: (٣٩٨هـ). انظر: السير للذهبي (١٧/ ٨٠)؛ وشذرات الذهب (٣/ ١٤٢).

(٢) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري، الهروي، اللغوي، الشافعي، كان رأساً في اللغة والفقه، من تلاميذه: أبو عبيد الهروي مؤلف الغريبين، من مصنفاته: تهذيب اللغة؛ تفسير المزني؛ والأسماء الحسنى، توفي (٣٧٠هـ). انظر: السير للذهبي (١٦/ ٣١٥)؛ طبقات السبكي (٣/ ٦٣)؛ شذرات الذهب (٣/ ٧٢).

(٣) هو أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرَّم الأنصاري، الخزرجي، الأفريقي المصري، إمام في اللغة، من تلاميذه: الحافظان الذهبي، والسبكي، من مصنفاته: لسان العرب؛ مختار الأغاني ولطائف الذخيرة، توفي (٧١١هـ). انظر: الدرر الكامنة (٤/ ٢٦٢)؛ وبغية الوعاة (١٠٦)؛ والأعلام (٧/ ١٠٨).

# المبحث الثالث

# ظهور علم المصطلح

يعتبر علم المصطلح أحد العلوم المؤسسة حديثاً؛ وهو ينتمي إلى مجال علم اللغة التطبيقي[١]؛ فهو أحد أفرع هذا العلم. فما هو تعريفه؟ ومتى نشأ؟ وما هي أقسامه؟ وما هي أهدافه ومهامه؟ وما هي علاقته بالعلوم الأخرى وخاصة المجال الذي ينتمي إليه وهو علم اللغة التطبيقي؟ وبيان الجهود الدولية في دعم هذا العلم الجديد.

## أولاً: تعريف علم المصطلح:

عرفت المنظمة الدولية للمواصفات القياسية[٢] (ISO) علم المصطلح بأنه:

---

(١) هو فرع من علم اللغة يبحث في التقابل اللغوي، وتحليل الأخطاء، وتعليم اللغات، ويشمل: علم اللغة وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة الآلي، وصناعة المعاجم، والترجمة. انظر: معجم علم اللغة التطبيقي د. محمد بن علي الخولي (٥).

(٢) هي منظمة دولية للتقييس وهي: عبارة عن اتحاد عالمي ومنظمة غير ربحية مقرها في جنيف، أنشئت عام ١٩٤٦م، تضم في عضويتها ممثلين عن أكثر من (٥٦١) =

«دراسة ميدانية لتسمية المفاهيم التي تنتمي إلى ميادين مختصة من النشاط البشري باعتبار وظيفتها الاجتماعية»[١].

ويعرفه الأستاذ علي القاسمي بأنه: «العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها»[٢].

ونحن عند النظر في التعريفين السابقين نجد أنهما عرفا علم المصطلح من خلال هدفين من الأهداف التي يقوم بها علم المصطلح في دراسته للمفاهيم والتأكد من صحتها؛ وهما هنا تسمية المفاهيم بما يناسبها من المصطلحات والاختصاص، وبحثه في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عن تلك المفاهيم، والحقيقة أن علم المصطلح أهدافه أكثر مما ذكر، ويمكن حصرها في ثلاث دوائر كبيرة هي:

**١ - تناول الأسس العلمية لوضع المصطلحات والعلاقة فيما بينها.**

**٢ - وتوحيد المصطلحات.**

**٣ - تسهيل الاستفادة من جميع المصطلحات.**

ومن خلال تلك الأهداف الرئيسية يمكن أن يعرف المصطلح بأنه «علم يبحث في الأسس العلمية لوضع المصطلحات والعلاقة فيما بينها وتوحيدها وكيفية الاستفادة منها».

---

= هيئة تقييس وطنية، وكلمة (ISO) ليست اختصاراً لاسمها، وإنما أخذت من كلمة يونانية الأصل يطلق عليها (ISOS)! وتعني: التساوي. انظر: موقع «معايير» على شبكة المعلومات العالمية «الأنترنت».

(١) علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة، علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، عدد (٣٠)، ١٩٨٨م، ص(٨٥).

(٢) النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها، علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، عدد (١٨) ١٩٨٠م، ص (٩).

## ثانياً: نشأة علم المصطلح:

نشأ علم المصطلح على يد كل من السوفياتي «لوتا» والألماني «فوستر» وخاصة الأبحاث التي قام بها «فوستر» الذي خلص فيها بنتيجة هي: تحديد مكان علم المصطلح؛ حيث أرتأى وضعه بين فروع علم اللغة التطبيقي، وهو أيضاً له علاقة بالمنطق وبعلم الوجود «الانطولوجيا»[(١)]، وبعلم المعلومات، وبفروع العلم المختلفة؛ فأدت البحوث الأساسية التي قام بها «فوستر» إلى قيام اللجنة التقنية رقم (٣٧) في المنظمة الدولية للمواصفات القياسية (ISO) وكانت اللجنة الخاصة بالمصطلحات في إطار الفيدرالية الدولية للاتحادات الوطنية للتقييس قد وفق على قيامها سنة (١٩٣٦م) ولم تمكنها ظروف الحرب العالمية الثانية من العمل، ومنذ سنة (١٩٥١م) قامت لجنة المصطلحات بالمنظمة الدولية للمواصفات القياسية بمتابعة العمل في وضع الأسس والتنسيق بين الجهود؛ فتكونت اللجنة من: لجنة فرعية لبحث أسس علم المصطلح، ومجموعة عمل حول إخراج المعجمات، ومجموعات عمل للوسائل الآلية في علم المصطلح، وصناعة المعجم. ومقار هذه اللجان في روسيا، وكندا، وألمانيا الاتحادية، أما الأمانة العامة فمقرها المعهد النمساوي للمواصفات القياسية في فيينا، وهناك تعاون وثيق بين هذه اللجنة التقنية والاتحاد الدولي لعلم اللغة التطبيقي؛ وذلك يرجع لكون علم المصطلح هو أحد فروع علم اللغة التطبيقي[(٢)].

كانت إذاً هذه هي البداية لنشأة ما عرف بعد ذلك بعلم المصطلح

---

(١) هي مركز دراسة الماورائيات، ترى أن الكون خليق بالدرس من زاويتي جوهره ووجوده. انظر: معجم المصطلحات الفلسفية، د. خليل الخليل (٢٦ ـ ٢٧)؛ والمعجم الفلسفي، لمراد وهبه (١١٤).

(٢) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، د. محمود فهمي حجازي (٢٢)، ومن قضايا المصطلح اللغوي العربي، د. مصطفى الحيادرة (١٩).

الذي أخذ شهرة عالمية بين أفرع العلوم المختلفة؛ وذلك لأنه ما من علم إلا وله مصطلحاته، وبالتالي كان لزاماً أن يكون له علاقة بعلم المصطلح الذي يهتم بالمصطلحات، وبنائها بناءً علمياً وفق أسس معينة.

## ثالثاً: أقسام علم المصطلح ومجالاته:

قسم «فوستر» علم المصطلح إلى قسمين رئيسين هما:

### القسم الأول: علم المصطلح العام أو النقدية العامة لعلم المصطلح:

يتناول علم المصطلح العام المجالات التالية:

* طبيعة المفاهيم.
* خصائص المفاهيم.
* علاقات المفاهيم.
* نظم المفاهيم.
* وصف المفاهيم «التعريف والشرح».
* طبيعة المصطلحات.
* مكونات المصطلح.
* العلاقات الممكنة للمصطلح.
* اختصار المصطلحات.
* العلامات والرموز.
* التخصيص الدائم والواضح للرموز اللغوية.
* أنماط الكلمات والمصطلحات.
* توحيد المفاهيم والمصطلحات.

* مفاتيح المصطلحات الدولية.
* تدوين المصطلحات.
* معجمات المصطلحات.
* المداخل الفكرية ومداخل الكلمات.
* تتابع المداخل.
* توسيع المداخل.
* عناصر معطيات المفردات.
* تطور المصطلحات.
* علم الحاسب الآلي في مجال المصطلحات.
* مناهج إعداد معجمات المصطلحات.

وهنا بعد سرد القسم الأول في علم المصطلح «علم المصطلح العام» يلاحظ توسيع مجالات عمله، وكثرة مهامه؛ ولذلك جعلت هذه المهام المتشعبة التي لا ترتبط بلغة مفردة أو بموضوع بعينه من قسم علم المصطلح العام.

**القسم الثاني: علم المصطلح الخاص:**

يتضمن هذا القسم القواعد الخاصة بالمصطلحات في لغة مفردة مثل: اللغة العربية أو الفرنسية، أو الألمانية، أو الإنجليزية، أو غيرها من اللغات.

فالفرق بين علم المصطلح العام والخاص هو: أن الأول مجال بحثه يكون في جميع اللغات العالمية مجتمعة، بينما علم المصطلح الخاص يبحث في القواعد الخاصة بمصطلحات كل لغة، ولا يعني هذا انعدام العلاقة بينهما، بل على العكس؛ فإن علم المصطلح الخاص هو المنبع

الرئيسي المزوِّد لعلم المصطلح العام بالنظريات والتطبيقات لكل لغة؛ لكي يستفاد منها في التطبيق على المستوى العالمي قدر الإمكان[١].

## رابعاً: أهداف علم المصطلح:

يمكن التعرف على أهداف علم المصطلح من خلال مجالات عمله وهي على النحو التالي:

١ ـ محاولته بناء الأسس العلمية لوضع المصطلح؛ وهذا يظهر من خلال عمله في مجال معرفة طبيعة المفاهيم وحقائقها ونظمها وتعريفها، والإطلاع على مكوناتها ومصادرها المكونة لها إلى غير ما هنالك.

٢ ـ توحيده للمصطلحات؛ من خلال بحثه في علاقات المصطلحات الممكنة والتوصل إلى كيفية أنماط الكلمات والمصطلحات؛ لمحاولة التوحيد بينها والقضاء على التكرار فيها الذي يسبب اللبس والخلط في فهمها.

٣ ـ تقريبه لوسائل الاستفادة من جميع المصطلحات؛ وذلك من خلال تدوينها وإخراجها في معجمات مصطلحية، بل والتعريف بمناهج إعداد هذه المعاجم واستغلال الحاسب الآلي في القيام بهذه المهمة عن طريق جمع هذه المصطلحات في الحاسوب ليسهل إطلاع الباحثين عليها.

## خامساً: العلاقة بين علم المصطلح وعلم اللغة التطبيقي والعلوم الأخرى:

### أولاً: العلاقة بين علم المصطلح وعلم اللغة التطبيقي:

يعتبر علم المصطلح أحد الأفرع المهمة لعلم اللغة التطبيقي إلى

(١) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي (١٩ ـ ٢٠)، ومن قضايا المصطلح اللغوي د. مصطفى الحيادرة (٢٠).

جانب التخطيط اللغوي، والترجمة، وتعليم اللغة لأبناء اللغات الأخرى، وتحليل الأخطاء، ولكن علم المصطلح تختلف منطلقاته الأساسية عن المنطلقات العامة للبحوث اللغوية الأساسية، ولكنها تتفق مع الأهداف اللغوية التطبيقية؛ وهذا يتضح من خلال الجوانب التالية:

١ ـ ينطلق العمل في علم المصطلح من المفاهيم بعد تحديدها تحديداً دقيقاً؛ ولهذا فهو لا يصدر عن المصطلحات نفسها بوصفها واقعاً لغوياً، ولكنه يصدر عن المفاهيم المحددة محاولاً إيجاد المصطلحات الدقيقة الدالة عليها؛ ويتطلب هذا العمل أن يحدد المفهوم الواحد بشكل دقيق يميزه عن المفاهيم المماثلة له، وتحديد هذه المفاهيم لا يقتصر على تسجيل المصطلحات القائمة؛ وهي ـ في أكثر الفروع ـ متعددة ومتداخلة وغير واضحة؛ ولكن علم المصطلح يقنن المصطلحات في ضوء المفاهيم العلمية النابعة من طبيعة الموضوع نفسه، وإذا كان البحث اللغوي يحاول دراسة البنية اللغوية وفيها الكلمات ويدرس دلالتها فإن علم المصلح يحدد المفاهيم ـ في المقام الأول ـ تحديداً دقيقاً ويقنن لها مصطلحاتها.

٢ ـ يقتصر علم المصطلح على بحث المفردات؛ وهو يركز على المصطلحات الدالة على مفاهيم؛ والتي تفيد في التعبير عن هذه المفاهيم، أما علم اللغة فيبحث ـ إلى جانب المفردات ـ مجالات كثيرة أخرى منها: بناء الجملة، والأصوات، وهي موضوعات لا يهتم بها علم المصطلح، وإن كانت لها أهميتها في دراسة لغات التخصص من حيث علاقتها باللغة العامة؛ فلغات التخصص لا تُكوِّن لنفسها أنماطاً جديدة في الجملة ولا أصواتاً جديدة؛ ولهذا يقتصر البحث في علم المصطلح على بحث المفردات التي تعبر عن المفاهيم المنشودة.

٣ ـ علم المصطلح ذو منطق تزامني؛ ومعنى هذا أنه لا يبحث تاريخ كل مفهوم أو مصطلح، بل يبحث الحالة المعاصرة لنظم المفاهيم، ويحدد علاقاتها القائمة، ويبحث لها عن مصطلحات دالة متميزة.

٤ ـ علم المصطلح يبحث في الوسائل الكفيلة بتكوين المصطلحات المتفق عليها وتوحيد المصطلحات المتعددة للمفهوم الواحد، فلا يهدف علم المصطلح إلى وصف الواقع وحسب بل يستهدف الوصول إلى المصطلحات الدالة الموحدة، ومن هذا الجانب فهو ليس مجرد دراسة لغوية تسجيلية، بل يحاول تكوين المصطلحات في إطار الاتفاق عليها.

٥ ـ علم المصطلح جزء من التنمية اللغوية، وله من هذا الجانب أهمية في تنمية اللغات الوطنية الكبرى في دول إفريقيا وآسيا؛ لتصبح وافية بمتطلبات الاتصال العلمي والتقني، وإذا كانت الدراسات اللغوية عن بنية اللغات المختلفة، واللهجات المتعددة في الأقطار الإفريقية والآسيوية تكتفي بوصف الواقع القائم، فإن علم المصطلح من شأنه أن يحاول إيجاد الوسائل للوصول باللغات الوطنية الكبرى إلى مستوى التعبير الكامل عن حضارة العصر وعلومه.

٦ ـ يهتم علم المصطلح بالكلمة المكتوبة؛ ولها عنده المكانة الأولى في حين أن البحث اللغوي ينطلق أساساً من الصيغة المنطوقة؛ وذلك باعتبار اللغة في المقام الأول ظاهرة منطوقة مسموعة؛ والسبب في ذلك لأن المصطلحات المكتوبة تستخدم في المقام الأول المطبوعات العلمية المختلفة، وتستخدم في مرحلة تالية التواصل المنطوق، وعلى المستوى الدولي هناك مجال كبير لتوحيد المصطلحات على المستوى المكتوب.

٧ ـ يقوم علم المصطلح بتحديد قيمة مكونات المصطلح، ويتضمن التوحيد المعياري للمصطلحات اختيار المصطلح المناسب، ووضع المصطلح المنشود؛ ويتطلب هذا تحديد دلالة مكونات المصطلح، وهو أمر لم يكن يهتم به علم اللغة في اتجاهاته السائدة، وكان مقصوراً على صناعة المعجم.

٨ ـ علم المصطلح ذو أفق عالمي؛ مثل علم اللغة بصفة عامة يتطلب

التوحيد المعياري للمصطلحات أسساً نظرية عامة؛ ولهذا فإن التعاون الدولي الوثيق هادف إلى أن يطور أسساً شاملة لعلم المصطلح، ومناهج دقيقة لصناعة معاجم المصطلحات؛ من أجل تقنين العمل في هذا المجال.

٩ ـ يتطلب علم المصطلح أن تعرض المصطلحات في مجالات محددة، وكذلك تكون مصطلحات المجال الواحد متتابعة على أساس فكري، ومن هذا الجانب يتفق علم المصطلح مع اتجاهات في صناعة المعجم تقوم على أساس عرض المفردات في مجالات دلالية، وفي التراث العربي تطبيقات كثيرة لفكرة عرض المفردات مصنفة في موضوعات، وأشهر مثال لهذا النوع من التأليف المعجمي: كتاب المخصص لابن سيده، كما أن هناك اتجاه في الدراسات اللغوية الحديثة يقوم على أساس تحديد دلالة الكلمة في إطار مجالها الدلالي.

إذاً فعلم المصطلح ينطلق من المفاهيم؛ فيقوم بتحديد معنى كل مصطلح؛ للدلالة على مفهوم محدد في داخل التخصص، وتأتي المداخل مرتبة وفق نظام تصنيف المفاهيم، وهذا النظام المصنف للمداخل يجعل إعداد المعجمات متعددة اللغات ممكناً دون أن ينطلق العمل من لغة واحدة تحدد ترتيب المداخل.

### ثانياً: العلاقة بين علم المصطلح والعلوم الأخرى:

إن لعلم المصطلح علاقات بالعلوم الأخرى؛ لكنها «تختلف إلى حد كبير عن العلاقات بين علم اللغة العام وباقي فروع العلم، هناك صلة بين علم اللغة العام وعلم النفس[١] أثمرت نشوء علم اللغة النفسي[٢]، وصلة

---

(١) هو علم يبحث في الظواهر النفسية، شعورية كانت أو لا شعورية؛ للكشف عن قوانينها العامة. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٤٨٣).

(٢) هو فرع من علم اللغة التطبيقي يدرس طريقة اكتساب اللغة الأم، وتعلم اللغة الأجنبية، والعوامل النفسية ذات العلاقة، ويدرس أيضاً عيوب النطق وعلاجها، =

أخرى مع علم الاجتماع[١] نشأ عنها علم اللغة الاجتماعي[٢]، وصلة مع الانثروبولوجيا[٣] نشأ عنها علم الانثروبولوجي[٤]. وهكذا نلاحظ أن أكثر العلاقات المتبادلة قامت بين علم اللغة والعلوم الاجتماعية[٥] إلى جانب الصلة في البحث الصوتي مع علمي التشريح[٦] والفسيولوجيا[٧] وعلم فيزياء الصوت[٨]، ولكن النظرية العامة لعلم المصطلحات تجعله يتضمن بالضرورة

= والعمليات النفسية والعقلية المصاحبة للمهارات اللغوية المختلفة. انظر: معجم علم اللغة التطبيقي للخولي (٩٨).

(١) هو علم من العلوم الإنسانية، متخصص في دراسة الظواهر الاجتماعية موضوعياً، وتحليلها علمياً بتقنيات خاصة، وتفسيرها عقلانياً استناداً إلى النظر في المجتمعات الإنسانية وقوانين تركيبها وتطورها وأدائها. انظر: معجم مفاتيح العلوم الإنسانية (١٥).

(٢) هو فرع من فروع علم اللغة التطبيقي، يبحث في العلاقة بين طبقات المجتمع المختلفة وكيفية استخدامها لمستويات اللغة المختلفة من فصحى وعامية ولهجات، والعوامل الاجتماعية التي تؤثر على استخدام اللغة، كما أنه يبحث في التركيب البنائي للمجتمع والتركيب البنائي للغة ومدى ارتباطهما ببعض وتأثير كل منهما على الآخر. انظر: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية د. علية عزت عياد (١٢٩).

(٣) هو علم دراسة الإنسان من حيث تكوينه الجسماني والاجتماعي والثقافي. انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبه (١٠٦).

(٤) هو تسمية أخرى لعلم اللغة الاجتماعي. انظر: معجم علم اللغة التطبيقي (٥، ٦٩).

(٥) هي مسمى آخر للعلوم الإنسانية. انظر: المعجم الفلسفي إصدار مجمع اللغة العربية بمصر (١٢٧).

(٦) هو علم يدرس الكائنات الحية وهيئتها. انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبه (١٩٦).

(٧) هو علم يدرس وظائف أعضاء الكائنات الحية. انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبه (٤٩٦).

(٨) هو فرع من فروع علم الأصوات العام، يدرس الجانب الصوتي للكلام، كما تستقبله أذن السامع، والموجات الصوتية التي تصحبه. انظر: أسس علم اللغة، تأليف: ماريو باي (٤٧ ـ ٩٢)، ترجمة د. أحمد عمر.

أيضاً مكونات من المنطق وعلم الوجود «الانطولوجيا» وعلم المعلومات، أما تطبيقات النظرية العامة لعلم المصطلحات فهي في كل مجال من مجالات المعرفة المختلفة، وهو ما يمكن أن يسمى في كل مجال منها بعلم المصطلح الخاص، ويتطلب بالضرورة تعاوناً وثيقاً مع كل فرع من فروع المعرفة؛ لا يقتصر هذا على العلوم الإنسانية، ولكن يشمل أيضاً على كل العلوم الطبيعية والهندسية وغيرها»[١].

## سادساً: الجهود الدولية الداعمة لعلم المصطلح:

لقد انصب الاهتمام الدولي بعلم المصطلح من حين ظهوره وإنشائه، وتولى كبر هذا الاهتمام مراكز البحث العلمية العالمية؛ وعلى رأسها الاتحاد الدولي لعلم اللغة التطبيقي؛ الذي اهتم بالمصطلحات؛ فأنشأ لجنة خاصة سنة ١٩٧٨م، وفي هذه اللجنة يلتقي المتخصصون في علم اللغة مع المهتمين بالمصطلحات على اختلاف تخصصاتهم، وعقدت اللجنة دورتها العلمية الأولى في أثناء المؤتمر الخاص لعلم اللغة التطبيقي في (مونتريال) بكندا سنة (١٩٧٨م)، ويتناول برنامج عمل لجنة المصطلحات موضوعين أساسيين هما: نظرية علم المصطلح، وتعليم المصطلحات.

وتقوم اللجنة في الموضوع الأول بمتابعة التطورات العالمية في نظريات علم المصطلح في كل الأقطار، وإعداد الأعمال الهادفة إلى النهوض بالتبادل الدولي للمعرفة العلمية؛ تضم هذه الأعمال البيبلوجرافية كل ما كتب في علم المصطلح من مؤلفات وبحوث في كل اللغات، على أن تترجم عناوين المؤلفات المكتوبة بغير الإنجليزية أو الفرنسية.

وكما قام الاتحاد الدولي لعلم اللغة التطبيقي في مجال علم المصطلحات بالاشتراك في الملتقى الأوروبي الأول لتعليم اللغات

(١) الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي (٢٤ ـ ٢٨).

لأغراض خاصة «فيينا ١٩٧٨م»، وهنا بدأت الصلة ثم تأكدت في الملتقى الدولي لتعليم المصطلحات في جامعة لافال «كويبك ١٩٧٨م» والملتقى الأوروبي الثاني لتعليم اللغات لأغراض خاصة «بيليفلد ١٩٧٩م» بألمانيا الاتحادية وهي جهود يهتم بها اللغويون التطبيقيون، وعلماء المصطلحات بصفة عامة، ويعنى بها المتخصصون في تعليم اللغات لأغراض خاصة.

كما تم إنشاء مركز المعلومات الدولي لعلم المصطلح في فينا «الانفوثيرم» سنة ١٩٧١م فسعى المركز لإرساء أسس النظرية العامة لعلم المصطلحات التي تهدف للعناية بما يلي:

* المفاهيم من حيث طبيعتها، وخصائصها، وأنظمتها، والعلاقات فيما بينها.

* تسمية ووصف المفاهيم؛ تعريفاً وشرحاً «مبادئ التسمية».

* مكونات المصطلحات، وتراكيبها، واختصاراتها.

* العلامات اللغوية للمصطلحات من حيث التخصص.

* التقييس والتوحيد المصطلحيان.

كما قام المركز بعدة مهام ينفذها في إطار تعاقد بين اليونسكو والمعهد النمساوي للمواصفات القياسية؛ وأهم هذه المهام ما يلي:

**المهمة الأولى**: القيام بكل ما يتصل بالتوثيق والمعلومات في مجال المصطلحات؛ وذلك بجمع المطبوعات المصطلحية من كل أنحاء العالم سواء تلك المتصلة بالأسس والمعايير أو مجموعات المصطلحات المتخصصة.

**المهمة الثانية**: القيام بتقديم المعلومات عن المطبوعات الصادرة والمشروعات الجارية.

**المهمة الثالثة**: القيام بتنظيم مقررات في علم المصطلح.

**المهمة الرابعة**: القيام بتقديم المشورة للمؤسسات المعنية بالمصطلحات.

**المهمة الخامسة**: القيام بالتعاون في مجال إنشاء بنوك المصطلحات.

**المهمة السادسة**: القيام بتنمية الأساس العلمي للمصطلحات.

**المهمة السابعة**: إقامة تعاون وثيق في إعداد المصطلحات وتسجيلها على نحو مقروء بالآلة.

**المهمة الثامنة**: القيام بنشر المعلومات المصطلحية، والتخطيط في مجال المصطلحات.

كما عقدت مؤتمرات دولية لعلم المصطلح، ويتضح من موضوعات البحوث التي قدمت في هذه المؤتمرات اتساع مجال هذا العلم، وكثرة المؤسسات المعنية به، كما أن هناك اهتماماً بالأسس المنهجية لعمل المصطلحات في دول العالم المختلفة مع بيان القضايا اللغوية في ذلك ومنها: قضايا التجديد المعجمي في المصطلحات، وتقنين المصطلحات وتنميتها وتعرض المؤسسات المعنية بقضايا المصطلحات خبراتها؛ ومن هذه المؤسسات أكاديميات العلوم في دول أوروبا، وبنوك المصطلحات في الدول الأوروبية والأمريكية، وبنوك المصطلحات الدولية مثل: بنك المصطلحات التابع للجماعة الأوروبية، كما ناقشت هذه المؤتمرات قضايا منهجية منها: النظرية اللغوية في علم المصطلح، ومعايير قياس الفاعلية الوظيفية للمصطلح، كما أن هناك اهتماماً بالمصطلحات المتخصصة في فروع محددة لتحديد مشكلاتها في إطار علم المصطلح الخاص؛ وفي مقدمتها مصطلحات الصناعات الكيماوية والمصطلحات القانونية والإدارية، ومصطلحات الفيزياء[١].

---

(١) علم يبحث في ظواهر الطبيعة المادية؛ كالحركة، والثقل، والضغط، والحرارة، =

كما يشغل التعاون الدولي في مجال المصطلحات كثيراً من الباحثين؛ ولذا قدمت بحوث تتناول العمل الدولي في مجال المصطلحات، وأسس وإمكانات التعاون الدولي بين المنظمات في مشروعات المعجمات وبنوك المصطلحات في إطار التعاون الدولي، وتنمية التعاون الدولي في مجال المصطلحات، وصناعة المعاجم المتخصصة؛ وهذه الموضوعات توضح مجالات العمل المعاصر في علم المصطلح[١].

## سابعاً: أسباب نشأة المصطلحات:

لا شك أن هناك أسباباً فاعلة في نشأة المصطلحات وتكوينها وتطورها وتنوعها ولذلك فإنه لا يمكن الإشارة إلى سبب أو سببين، وإغفال بقية الأسباب؛ إلا أنه يمكن القول جملة أن جميع مناشط المجتمع الإنساني كان لها دور بشكل أو بآخر في نشأة المصطلحات ولذا فإنه من الصعوبة بمكان تتبع كل مظاهر النشاط الإنساني، وإظهار دورها في نشأة المصطلحات؛ ولذا فإنني سأقتصر في حديثي هنا عن أبرز الأسباب الفاعلة في نشاط المجتمعات الإنسانية؛ التي تعتبر الينبوع والمصدر الرئيس الذي يُنشئ هذه المصطلحات، وأبرز هذه الأسباب ما يلي:

### أولاً: دور العلوم في نشأة المصطلحات:

مع التقدم العلمي الذي صاحب وجود الإنسان على الأرض، وزيادة معارف الإنسان عصراً بعد عصر كان للعلوم بمفهومها الواسع (العلوم

---

= والضوء، والصوت، والكهرباء... إلخ، والعلماء المحدثون يطلقون على الفيزياء والكيمياء اسماً واحداً هو العلوم الفيزيائية؛ وهي مقابلة للعلوم الطبيعية والبيولوجية التي تبحث في الكائنات الحية. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٧٠).

(١) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح (٢٢ ـ ٢٤)، وكتاب من قضايا المصطلح اللغوي العربي للحيادرة (٢١٥).

الدينية والاجتماعية والتاريخية واللغوية والرياضية والمنطقية والطبيعية... إلخ) دور في نشأة كثير من المصطلحات، فكان لكل علم مصطلحاته الخاصة به؛ وهذه حقيقة ثابتة لا جدال فيها، بل نشأت علوم في العصر الحديث مسمياتها بحد ذاتها مصطلحات؛ كالكيمياء[(١)] والأحياء[(٢)]، وغيرها من المصطلحات التي أصبحت ترمز لعلوم بمفهوماتها ومناهجها وآلياتها في البحث ومصطلحاتها الخاصة بل كان لبعض العلوم دور المسيطر في نشأة المصطلحات، بل وفي التحولات الطارئة على معنى المصطلح، يقول د. عبدالوهاب المسيري: «فآليات السوق ليست هي السبب في تحول الليبرالية[(٣)] إلى فاشية[(٤)]؛ فالسبب هو: هيمنة العلوم الطبيعية والمنطق

---

(١) علم يبحث فيه عن خواص الأجسام، وعن تغيرات بناءها الداخلية؛ بتأثير العوامل الطبيعية. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٢٠٤).

(٢) علم يبحث في دراسة الكائنات الحية؛ من نبات وحيوان، من حيث تشكلها ووظائفها. انظر: معجم المصطلحات الفلسفية د. خليل الخليل (١٠).

(٣) مصطلح أجنبي معرَّب مأخوذ من كلمة (Liberalism) في الانجليزية، والتي تعني: التحررية، وهو: مصطلح يكتنفه كثير من الغموض بسبب مراحل تطوره التي مر بها؛ فكان له في كل مرحلة زمنية معنى مغايراً للآخر، وهي في آخر مراحلها تعني: «مذهب فكري قائم على الحرية الفردية، ووجوب احترام استقلال الأفراد، وعدم خضوعهم لأي سلطات كانت تمنعهم من حرية التفكير والتعبير والملكية الخاصة». انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٣٣٦ ـ ٣٣٧) لرونالد سترومبرج، ومعجم المصطلحات الفلسفية د. خليل خليل (١٦٣).

(٤) مصطلح أطلق على النظام السياسي الذي أقامه موسوليني في إيطاليا ما بين (١٩٢٢م) إلى انهياره في عام (١٩٤٣م) إلا أن الصفات الأساسية التي توفرت فيه أصبحت تطلق على كل نظام يتصف بما يلي:

أ ـ تمجيد وتقديس الزعيم.

ب ـ كل شيء للدولة ولا شيء ضد الدولة ولا شيء خارج إطار الدولة.

ج ـ القمع الفردي أو الجماعي للحريات.

د ـ استعمال الإرهاب والاغتيال السياسي ومعسكرات الاعتقال ضد المعارضين.

هـ ـ العنصرية التي تقوم على عدم إقامة العدل بين المواطنين.

انظر: معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية لغي هرميه وآخرون (٢٨٩)؛ =

الكمي[١]»[٢].

**ثانياً: دور الاقتصاد في نشأة المصطلحات:**

لا يقل دور الاقتصاد بمجالاته المختلفة من صناعة، وتسويق، وإدارة، والمواصفات القياسية... إلخ، عن الدور الفاعل للعلوم؛ إلا أن هذا الدور أصبح واضحاً بقوة، وظاهراً للعيان، وفاعلاً في المجتمعات الإنسانية في العصور المتأخرة؛ وعلى الأخص في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، بل إنه يجب أن يعلم أن أول محاولة لوضع المصطلحات العلمية المجمع عليها كان مصدره المجال الاقتصادي، فلقد قامت اللجنة الدولية للصناعات الكهربائية سنة (١٩٠٦م) بالتوصية لعلم مصطلحات موحدة للصناعات الكهربائية؛ وذلك لإدراكهم أن وضع المواصفات القياسية للمنتجات الخاصة بهذا المجال لا يمكن أن يتم قبل استقرار المصطلحات بدلالة واضحة، محددة، متفق عليها؛ وهنا اتخذت الرسالة الجامعية التي قدمها الباحث النمساوي «فوستر» عن التوحيد المعياري الدولي للمصطلحات في الصناعة إلى جامعة فينا سنة (١٩٣١م) مكانة منهجية واضحة في هذا الاتجاه، لا سيما أن تطبيقاته كانت في مجال الصناعات الكهربائية[٣].

ومما يؤيد وجود الدور الاقتصادي الفاعل في نشأة المصطلحات هو: إرجاع عدد من مفكري الغرب ظهور بعض المصطلحات إلى هذا الدور

= وموسوعة علم السياسة للدكتور ناظم الجاسور (٢٧٣ ـ ٢٧٤).

(١) هو ما يطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الميكانيكا؛ كالعدد، والمقدار، والامتداد، والكتلة، والحركة... إلخ من جهة ما هي معقولات مقابلة للكيفيات الحسية. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢٤١).

(٢) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان د. عبد الوهاب المسيري(٩٦).

(٣) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي (١٧).

الاقتصادي؛ ومن ذلك مصطلح «العقل الأداتي» أو «الذاتي» أو «التقني» أو «الشكلي» الذي معناه: «العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية»[١]؛ أي: أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات، دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهل هي إنسانية أم معادية للإنسان؟ هذا العقل الأداتي بهذا المفهوم أرجع عدد من الباحثين الغربيين[٢] نشأته وظهوره إلى الدور الاقتصادي، وعلى الأخص إلى آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي فتبادل السلع يعني: تساوي الأشياء المتبادلة؛ فما يهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المعينة وإنما ثمنها المجرد، ولقد أكد هذه النظرة وتأثير الدور الاقتصادي في مجال نشأة المصطلحات د. عبدالوهاب المسيري من خلال حديثه عن مصطلحات عدة حديثة؛ صبغت بالصبغة الاقتصادية؛ فساوت بين الإنسان والمادة، ومن هذه المصطلحات: مصطلح «المادة البشرية ـ الفائض البشري ـ مادة استعمالية»، يقول د. المسيري: «فكان يُشار إلى البشر باعتبارهم مادة بشرية يمكن توظيفها؛ أما من لا يمكن توظيفه فكان يشار إليه باعتباره مادة بشرية فائضة، وأحياناً غير نافعة؛ وهذه المادة الفائضة كان لا بد أن تخضع لشكل من أشكال المعالجة، فكانت إما أن تصدر «ترانسفير»، أو تعاد صياغتها، أو تباد إن فشلت معها كل الحلول السابقة»[٣].

**ثالثاً: دور السياسة في نشأة المصطلحات:**

إذا أردنا الحديث عن دور السياسة في نشأة المصطلحات فيجب مراعاة جانبين في السياسة:

**الجانب الأول**: السياسات المعلنة بوسائلها المتعارف عليها، وخاصة

---

(١) انظر: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان د. المسيري (٨٧).
(٢) مثل: «ماركوز»، «هوركهايمر » «ادرنو هابر ماس».
(٣) المصدر السابق (١٩٨ ـ ١٩٩).

فيما يتعلق بالتعامل مع الدول الأخرى؛ والتي تتكفل وزارة الخارجية بتنفيذها عن طريق وزيرها وسفرائها في بلدان العالم الأخرى، أو فيما يتعلق بالمصطلحات السياسية المجمع عليها من قبل دول العالم.

**الجانب الثاني**: السياسات الغير معلنة للدول، وهي: ما تسمى بالسياسات السرية في أهدافها، وفي وسائل تنفيذها؛ وهذه غالباً يتولى تنفيذها المخابرات بأجهزتها المختلفة للدولة سواء كان ذلك في داخل الدولة، أو في الدول الأخرى المستهدفة.

**وعند النظر في السياسة بشقيها نجد أن لكل منهما مصطلحات متميزة دالة على كل منهما:**

**أولاً: مصطلحات السياسات المعلنة:**

اشتهرت وانتشرت مصطلحات سياسية في إطار العالم المعاصر على وجه الخصوص ومن هذه المصطلحات ما يلي:

**مصطلح الشريعة الدولية**: وهي: «إرادة المجتمع الدولي في معاقبة دولة معتدية؛ وذلك إما بالتدخل العسكري المباشر، وإما بالمقاطعة الاقتصادية، وإما بغيرها من وسائل العقاب»(١).

**مصطلح القانون الدولي**: وهو «عبارة عن نظام متكامل من القواعد والأصول، المكتوبة والعرفية؛ تتعامل في إطار أطراف النظام الدولي في زمن السلم والحرب»(٢).

---

(١) المصطلحات السياسية (١٧١) ضمن التقرير السنوي الاستراتيجي لمجلة البيان. وانظر: معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية، د. خليل أحمد خليل (١١٧).

(٢) موسوعة علم السياسة، د. مصطفى عبد الله خشيم (٣٢٩). وانظر: موسوعة علم السياسة د. ناظم الجاسور (٢٧٦).

وهذه المصادر التي يقوم عليها القانون الدولي حددت بالمعاهدات الشرعية، والعرف الدولي، والمبادئ العامة للقانون التي تعكس وجود أفكار تتفق عليها، مثل: العدالة، المساواة، والأخلاقيات المعمول بها في إطار الدول المتحضرة، وأحكام المحاكم، وآراء الفقهاء وكبار الكتاب والمؤلفين.

فالقانون الدولي إذاً هو: وسيلة لحل القضايا الخلافية بين الدول بطرق سلمية.

**مصطلح الردع**: المراد بالردع هنا: «قيام دولة أو مجموعة دول بنشاطات تهدف إلى عدم تشجيع دول أخرى من اتباع سياسات غير مرغوب فيها؛ عن طريق التخويف بالقيام بعمل مضاد قد يروع الطرف أو الأطراف المعنية»[١].

فالردع إذاً عبارة عن استراتيجية يهدد بموجبها الطرف الأول بإنزال عقاب، قد يقنع الطرف أو الأطراف الثانية بأن تكلفة العمل العدائي الذي يراد القيام به سيفوق بأي حال من الأحوال النتائج التي قد تترتب عليه؛ ولأجل تنفيذ هذه الاستراتيجية توجد عدة وسائل للقيام بذلك منها: زيادة إمكانات الدولة أو الدول الرادعة لقدراتها العسكرية، وتطوير أسلحة دمار شامل والسعي لامتلاكها، والانخراط في تحالفات، والتهديد بالانتقام، وغير ذلك من الوسائل التي تراها الأطراف الرادعة مفيدة وإيجابية لها.

**ثانياً: مصطلحات السياسات الغير معلنة:**

وهذه المصطلحات هي التي تخرج غالباً من أقبية المخابرات العالمية، وهي: إما لقصد التشويه لسمعة بلدان معينة، أو للإضرار بها

---

(١) موسوعة علم العلاقات الدولية، د. مصطفى عبد الله خشيم (١١١). وانظر: موسوعة علم السياسة د. ناظم الجاسور (٢٠٤).

مادياً، أو لغير ذلك من الأغراض؛ ومن أهم الكتب التي رصدت دور المخابرات في توليد المصطلحات، أو حتى الإشاعة لمصطلحات موجودة سابقاً؛ عن طريق الإحياء لها كتاب: من الذي دفع الثمن وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية والحرب الباردة الثقافية لـ«فرانسيس ستونور» الكاتبة والباحثة البريطانية، والتي ركزت فيه على دور المخابرات الأمريكية في توليد ونشر المصطلحات الفكرية المضادة للفكر الشيوعي[١] في فترة الحرب الباردة؛ الممتدة من بعد الحرب العالمية الثانية سنة (١٩٤٥م) إلى بداية التسعينات الميلادية من القرن العشرين، وأثبتت هذه الكاتبة من خلال الوثائق والاعترافات للعناصر الفاعلة في تلك الحرب الثقافية من أعضاء المخابرات الأمريكية والبريطانية الدور المهم والكبير الذي قاموا به في نشر المصطلحات المفيدة النافعة للمجتمع الغربي، وهذا يظهر جلياً بالنظر إلى حجم تلك الجهود؛ والتي من خلالها مررت المصطلحات المخترعة أو المشاعة.

**الجهود الثقافية لأجهزة المخابرات الأمريكية:**

لقد تنوعت الجهود التي قامت بها المخابرات المركزية في الحرب الثقافية الباردة من خلال الدعم المالي، والمعنوي، والفكري لكل من كان واقفاً معها في تلك الحرب الثقافية ويمكن حصر هذه الجهود في عدة أمور:

**أولاً: إنشاء المنظمة من أجل الحرية الثقافية:**

تقول الكاتبة البريطانية «فرانسيس ستونور»: «في أوج الحرب الباردة

(١) عرَّف المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي الشيوعية بأنها: «مجتمع بلا طبقات، تكون فيه جميع وسائل الإنتاج ملكا للشعب بأسره وحيث تسود المساواة الاجتماعية الكاملة التامة... وحيث يتحقق المبدأ العظيم من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجاته». انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٧١٥)؛ ومعجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية خليل خليل (١٢١).

حشدت الحكومة الأمريكية موارد ضخمة من أجل برنامج سري للدعاية الثقافية في أوروبا الغربية، وكانت السمة الأساسية لهذا البرنامج هي: إنكار وجوده، لقد أدارته وكالة الاستخبارات المركزية ـ الذراع التجسسية لأمريكا ـ بسرية كبيرة، وكانت وسيلة هذه الحملة السرية هي: المنظمة من أجل الحرية الثقافية[1] التي أدارها عميل السي. آي. إي «مايكل جوسيلسون» من (١٩٥٠ ـ ١٩٦٧م) وكانت إنجازاتها إن لم نقل استمراريتها جديرة بالاعتبار»[2].

لا شك أن المنظمة من أجل الحرية الثقافية القائمة في باريس كان لها دور فعّال جداً في نشر الأهداف الأمريكية والغربية، ومن أهم **الأهداف** التي أنشئت لها هذه المنظمة ما يلي:

١ ـ أن لا تكون مركزاً للإثارة، وإنما رأس جسر ساحلي في أوروبا الغربية يمكن أن يعيق تقدم الأفكار الشيوعية.

٢ ـ أن تنخرط في حملة ضغط واسعة الانتشار ومتلاحمة؛ لإقناع المفكرين بالانفصال عن الجهات الشيوعية، أو المنظمات المتعاطفة معها.

٣ ـ أن تشجع على تطوير نظريات وحجج لا توجه إلى جمهور ضخم، وإنما إلى نخبة صغيرة من مجموعات الضغط ورجال الدولة؛ الذين بدورهم يحددون سياسة الدولة.

٤ ـ أن تقدم دعماً مستقلاً لأهداف السياسة الأمريكية الخارجية التي تتطلع إلى توحيد أوروبا، من خلال عضوية الناتو والحركة الأوروبية

(١) الحقيقة أن المنظمة من أجل الحرية الثقافية كانت هي إحدى أهم الوسائل وليست هي الوسيلة الوحيدة كما سيتبين للقارئ فيما يأتي، انظر: ص(٩٧).
(٢) من الذي دفع الثمن (٥).

التي موَّلتها (السي. آي. إي) بشكل جيد، والتي تتضمن ألمانيا موحدة من جديد.

٥ ـ العمل على أن تكون رسول المنجزات الثقافية الأمريكية، وتقوض الآراء السلبية المسبقة السائدة في أوروبا؛ وخاصة في فرنسا حول جدب أمريكا الثقافي.

٦ ـ أن تستجيب للنقد السلبي لمظاهر أخرى من الديمقراطية الأمريكية؛ وبينها سجل حقوقها المدنية[١].

أما **الآليات والوسائل** التي نفذت من خلالها هذه المنظمة تلك الأهداف فمنها ما يلي:

**١ ـ إصدار المجلات:**

ـ قامت بإصدار أكثر من مجلة؛ منها مجلة «ديرمونات» الشهرية التي أنشئت في ألمانيا سنة (١٩٤٨م) برئاسة عميل المخابرات الأمريكية «ميلفن لاسكي».

ومجلة «بروف» الباريسية المهتمة بالمسائل الفنية والثقافية والسياسة، وكان صدورها في تشرين الأول سنة (١٩٥١م) برئاسة السويسري والشيوعي السابق «فرنسوا زبوندي»، وتصف فرانسيس هذه المجلة بأنها: مجلة المنظمة الأولى[٢].

ـ ومجلة «إنكاونتر» الثقافية السياسية التي صدرت في حزيران (سنة ١٩٥٣م) باتفاق بين المخابرات الأمريكية والبريطانية (سنة ١٩٥٢م)[٣]، وتولى تحريرها الصحفي الأمريكي «إرفنغ كريستول» والصحفي البريطاني

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٨١).

(٢) انظر: المصدر السابق (٨٢).

(٣) انظر: المصدر السابق (١٣٤).

«شيفن سبيندر»، ولقد استمرت هذه المجلة من (١٩٥٣م إلى ١٩٩٠م) وكان لها موقع محوري في التاريخ الفكري لما بعد الحرب العالمية الثانية مع القول إنها كانت حيوية ومخادعة، كما تصفها بذلك «فرانسيس ستونور»[١]؛ ولذلك كان يصفها «مايكل جوسيلسون» بأنها: «رصيدنا الأعظم»، وكان الرصيد يعني في كلام الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية أي مصدر تحت تصرفها من أجل الاستخدام في دور عملياتي أو للدعم[٢]، و«انكاونتر» هو: اسم حركي لهذه المجلة، وهي اختصار لكلمة «انكاونتر فورس ستراتيجي» بمعنى: إستراتيجية قوة الصدام[٣].

ـ وكانت من بين مجلات المنظمة المجلة الوحيدة الناطقة بالعربية مجلة «حوار» اللبنانية التي ظهرت في تشرين الأول (١٩٦٢م) وكان يرأسها يوسف الخال، وكانت محاولات إخفاء ملكية المنظمة للمجلة غير ناجحة؛ كما تقول ذلك «فرانسيس ستونور»[٤].

**٢ ـ إنشاء المعارض الفنية:**

ـ إنشاء المعارض الفنية المروجة للثقافة الأمريكية خصوصاً والغربية عموماً، ومن أشهر المعارض والمهرجانات الفنية التي كانت تنشئها المنظمة: مهرجان روائع القرن العشرين الذي أقيم في باريس (سنة١٩٥٢م)، والمؤتمر الدولي لموسيقى القرن العشرين الذي أقيم في روما سنة (١٩٥٤م)[٥].

ـ كما ساهمت المخابرات الأمريكية بإيجاد قنوات اتصال خاصة بها

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (١٣١).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢٤٥).
(٣) انظر: المصدر السابق (٢٦٥).
(٤) انظر: المصدر السابق (٢٦٠)؛ انظر: ص(٨٨ ـ ١٠٠ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩، ٢٥٩).
(٥) انظر: المصدر السابق (٩١ ـ ٩٤ ـ ١٧٣).

بمتحف الفن الحديث في نيويورك، الذي كان يرأسه في معظم فترة الأربعينات والخمسينات «نيلسون روكفيلر»، تقول فرانسيس: «كان متحف الفن الحديث يعمل بمعزل عن (السي آي إي) وبالتالي قدم غطاءً حقيقاً لمصالحها، وكشف تفتيش لجان متحف الفن الحديث ومجالسه انتشاراً للروابط مع الوكالة؛ أولاً وقبل كل شيء كان هناك «نيلسون روكفيلر» نفسه الذي ترأس وكالة استخبارات الحكومة في أمريكا اللاتينية في وقت الحرب؛ والتي سميت جهاز تنسيق الشؤون الأمريكية المتبادلة (CIA)؛ ورعت هذه الوكالة بين نشاطات أخرى معارض متجولة للفن التشكيلي الأمريكي المعاصر، وتعاقد تسعة عشر من هذه المعارض مع متحف الفن الحديث»[١]، وما لبث «نيلسون دوكفيلر» أن عُين مستشاراً خاصاً للرئيس الأمريكي «أيزنهاور» لشؤون استراتيجية الحرب الباردة (سنة ١٩٥٤م).

ـ كما قامت المخابرات الأمريكية بعمل معرض الفن التشكيلي الأمريكي من القرن الثامن عشر إلى اليوم الحاضر؛ وذلك في مدينة لندن (عام ١٩٤٦م) قبل أن ينتقل إلى عواصم أوروبية أخرى يبشر بالفن والثقافة والفكر الأمريكي الجديد الذي ينبغي على العالم الغربي اتخاذه نموذجاً[٢].

**٣ ـ إصدار الكتب الثقافية:**

قامت المنظمة بطبع ونشر عشرات الكتب التي تبشر بالفكر الغربي والثقافة الأمريكية مشحونة بمصطلحاتها، وفي نفس الوقت ناقدة للفكر الشيوعي ومصطلحاته؛ ومن ذلك: نشر المنظمة مختارات شعرية، وكتاب «هيربيرت لوثي» «الماضي الحاضر»، و«صراع الأفكار من كالفن إلى روسو»، وكتاب «باتريسيا بليك» «منتصف الطريق إلى القمر»، و«كتابات جديدة من روسيا» صدر في (١٩٦٤م) وكان من إصدارات مجلة «انكاونتر»

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٠٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٠٦).

وكتاب «الأدب والثورة في روسيا السوفيتية» الذي حرره «ماكس هيوارد»، و«ليوبو لابيدز» قامت بطبعه مطبعة جامعة أكسفورد (١٩٦٣م)، وكتاب «التاريخ والأمل التقدم في الحرية» بقلم «كوت جيلنسكي»... إلخ[١].

**٤ ـ إنشاء الأندية الثقافية:**

كما قامت المنظمة بإنشاء الرابطات الثقافية، والأندية الثقافية، وبيوت الشباب التي تروج لمبادئها، ومن ذلك: نادي «أصدقاء الحرية» المقام في باريس؛ الذي كان ينظم لقاءات لمجموعات الطلاب الفرنسيين من جميع أنحاء البلاد، ومن ذلك أيضاً: إنشاء «الرابطة الإيطالية للحرية الثقافية» في أواخر (١٩٥١م) بقيادة «أغتازيو سيلوني» التي أصبحت مركزاً جامعاً مؤلفاً من مائة مجموعة ثقافية مستقلة قدمت لها الرابطة الكُتَّاب، والكتب، والنشرات، والأفلام، والروح الدولية، كما أصدرت مجلة «الحرية الثقافية» ومجلة «الزمن الحاضر»[٢].

كما قامت المنظمة بإنشاء مكاتب لها في كل قارات العالم؛ تقوم بإدارة نشاطاتها، وأعمالها تقول «فرانسيس ستونور» في وصفها للانتشار السريع والهائل لمكاتب المنظمة بأنها: «كالفطر ليس في أوروبا فحسب؛ كان هناك مكاتب في ألمانيا الغربية وبريطانيا العظمى والسويد والدانمارك وأيسلندا، كما كان لها مكاتب في اليابان والهند والأرجنتين وتشيلي وأستراليا ولبنان والمكسيك والبيرو والأرغواي وكولومبيا والبرازيل وباكستان»[٣].

هذه الأعمال جميعاً وغيرها كثير، كان الداعم فيها للمنظمة المخابرات الأمريكية (السي آي إي) وهذا لا مجال للشك فيه قال «جون

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (١٩١).

(٢) انظر: المصدر السابق (٨٢، ٨٣ ـ ٨٦).

(٣) انظر: المصدر السابق (٨٢).

هنت»: «كان من غير الصحيح القول: بأن «جوسيلسون» قبل مساعدة (السي آي إي) بدون معرفة أي من زملائه»[١]، وقال «لورانس دي نوفيل»: «أحبُ أن أعرف من هو الذي لم يعرف؟ كان سراً مفتوحاً تماماً؛ فقائمة ـ أولئك الذين عرفوا أو اعتقدوا أنهم يعرفون ـ طويلة بما يكفي»[٢]، ثم ساق عشرات الأسماء إلا أن «جاسون إبشتاين» ساق تواتر دعم المنظمة من قبل (السي آي إي) بأسلوب ساخر عندما قال: «بالطبع لم يكن من المفترض أن يعرف أحد من الذي كان يمول المنظمة من أجل الحرية الثقافية، ولكن بحلول منتصف الستينات كان الشخص الذي لم يعرف ذلك أحمق، لقد كان الجميع يعرفون»[٣].

ولكن لماذا يتعاون مفكرون وفلاسفة وعلماء مع المخابرات الأمريكية على حساب مبادئهم وأخلاقهم؟ إن السبب هو قوة الإغراءات التي كانت تقدمها المنظمة، مع ضعف الوازع الأخلاقي لديهم، ومن هذه الإغراءات التي كانت تقدم إليهم:

* طبع كتب المشاركين في أعمال المنظمة من العلماء والمفكرين.
* تقديم رحلات استجمام سياحية.
* دعوتهم لحضور المؤتمرات والندوات العالمية.
* إهداء الاشتراكات في المجلات التابعة للمنظمة.
* إهداء الشقق الفاخرة.
* الدعوة إلى حضور الحفلات الكبيرة[٤].

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٣٠٩).
(٢) المصدر السابق (٣٠٩).
(٣) المصدر السابق (٢٩٤).
(٤) انظر: المصدر السابق (١٢٠ ـ ١٧٢ ـ ٢٧٠ ـ ٢٧١ ـ ٢٦٢ ـ ٢٦٣).

فكانت هذه الإغراءات وغيرها كثير مما لم يذكر لم يستطع أولئك الكتاب والمفكرون والعلماء مقاومته، ولقد حاول «دونالد جيمسون» فلسفة ضعف مقاومة أولئك الثلة من العلماء والمفكرين بقوله: «هناك أوقات يمكن أن نتعرض للإغراءات فيها، اعتقد أن كل من كان يحتل موقعاً هاماً في المنظمة من أجل الحرية والثقافة كان واعياً إلى أن المال جاء بطريقة ما أو أخرى من مكان ما، وإذا نظرت هناك كان يلوح فقط خيار منطقي واحد، لقد اتخذوا القرار في الحقيقة: أن الهم الأساسي لمعظم الباحثين والكتاب هو كيف تقبض مقابل ما تريد فعله؟ أعتقد على العموم أنهم سيأخذون الأموال من أي مصدر يستطيعون الحصول عليه، هكذا كانت المنظمة، ومنظمات أخرى مشابهة في كل من الشرق والغرب نُظر إليها كنوع من الحلمات الضخمة التي يستطيع أي شخص أن يأخذ منها جرعة إذا احتاج إليها، ثم ينطلق، ويقوم بعمله، ومن الأسباب الرئيسية كما أعتقد لنجاح المنظمة هي أنها جعلت من الممكن أن يكون المرء مفكراً حساساً، ويأكل في الوقت نفسه»[1].

**ثانياً: قامت المخابرات الأمريكية (السي آي إي) بإنشاء أو دعم مراكز ولجان واتحادات ومؤسسات ومنظمات ومجالس وجمعيات وتجمعات ثقافية**، ولو أردت الحديث عن كل ذلك بالتفصيل لطال المقام، ولكن هذا سرد لبعضها، والتي منها:

ـ إنشاء اللجنة القومية من أجل أوروبا حرة؛ وذلك في عام (١٩٤٩م) في نيويورك برئاسة رئيس المخابرات الأمريكية السابق «آلن دلس»، وكانت ظاهرياً مبادرة من مجموعة من المواطنين الأمريكيين الخاصة، ولكنها كانت إحدى أكثر واجهات (السي آي إي) طموحاً[2].

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٧٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (١٠٣).

ـ المركز الثقافي الأوروبي بجنيف الذي كان يتلقى دعمه من المخابرات الأمريكية[١].

ـ اللجنة الأمريكية للحرية الثقافية؛ المشكّلة من عدد من الأمريكيين الخاصين المهتمين بالحرية الثقافية، والحقيقة أنها لم تكن سوى واجهة زائفة أو معبر صنعته (السي آي إي) لغسيل أموالها[٢].

ـ الحملة من أجل الحرية، التي كان الناطق الرئيس باسمها ووكيل دعايتها ممثل شاب اسمه «رونالد ريغان»، وقد اتخذت الحملة من أجل الحرية لغسل أموال (السي آي إي) التي كانت تدعم برنامج يديره «بيل كيسي» مدير (السي آي إي) المستقبلي، سمي «لجنة اللاجئين الدولية في نيويورك»، والتي نسقت كما قيل عملية التهريب السابقة للنازيين[٣] من ألمانيا إلى الولايات المتحدة؛ حيث كان من المتوقع أن يساعدوا الحكومة في صراعها ضد الشيوعية[٤].

ـ منظمة الحركة الأوروبية، وهي: منظمة مدعومة، غطت سلسلة من الأنشطة التي أديرت في تناغم سياسي وعسكري واقتصادي وثقافي؛ وهذه الحركة التي وجهها «ونستون تشرشل» و«آفيريل هاريمان» و«بول هنري

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٧٧ ـ ١٧٤ ـ ٢٥٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (٩٣ ـ ١٥٧ ـ ١٥٨ ـ ٢٦٢).

(٣) نسبة إلى كلمة «نازي» وهي: اختصار للعبارة الألمانية (NSDAP)! ومعناها: الاشتراكية القومية الألمانية، وهي: حركة عرقية شمولية، قادها هتلر، وهيمنت على مقاليد الحكم في ألمانيا، وعلى المجتمع الألماني بأسره، والحركة النازية: حركة سياسية وفكرية ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، والسمة الأساسية للنازية هي: علمانيتها الشاملة، ووحدانيتها المادية الصارمة، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوروبا وشعوب العالم. انظر: معجم مصطلحات عصر العولمة (١٨٣)؛ ومعجم علم السياسة (٣٨٧)؛ وموسوعة علم السياسة (٣٥٣).

(٤) انظر: من الذي دفع الثمن (١٠٥).

سباك» كانت تشرف عليها الاستخبارات الأمريكية، وتمولها من خلال واجهة زائفة تدعى اللجنة الأمريكية من أجل أوروبا موحدة التي كان أمين سرها التنفيذي الأول «توم بروان» ـ عميل المخابرات الأمريكية ـ، وكانت الذراع الثقافي للحركة الأوروبية، هي: المركز الثقافي الأوروبي[١].

ـ مؤسسة الفن المعاصر، إحدى واجهات (السي آي إي) وهي: مؤسسة تأسست في نيويورك (١٩٤٧م) تلقت منحاً من المخابرات لبرامجها الدولية في (١٩٥٨م)[٢].

وعموماً كانت في الغالب اللجان والمراكز الأمريكية العالمية التي يضاف إليها عبارة خاصة أو حرة في عنوانها تكون تابعة للمخابرات الأمريكية؛ وذلك في فترة الخمسينات والستينات والسبعينات على وجه الخصوص، تقول «فرانسيس ستونور»: «وفيما بعد كانت النكتة أنه إذا حملت أية منظمة أمريكية خيرية أو ثقافية كلمتي حرة، أو خاصة في أدبها، فلا بد أنها واجهة للسي آي إي»[٣].

**الأمر الثالث: إنشاء وإشاعة المصطلحات:**

كان هدف المخابرات الأمريكية من كل أعمالها السابقة هو: الفوز في سباق الحرب الثقافية في فترة الحرب الباردة، وهذا يلمس من حرصها على التغلغل في المراكز والأماكن الثقافية المتنوعة، والدخول في علاقات كثيرة مع كثير من المثقفين والمفكرين؛ وذلك كله لنشر المصطلح الغربي في الفكر والثقافة، وكان لها نجاحات كبيرة تكمن في إشاعة تلك

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٥٦).

(٢) انظر: المصدر السابق(١١٢) كما قامت المخابرات الأمريكية بالتعاون مع اللجنة الدولية للنساء، واتحاد الطلاب القومي، والمجلس العالمي للشباب، الاتحاد الدولي للصحفيين الأحرار، والاتحاد الدولي للنقابات التجارية الحرة (٣٤٢).

(٣) المصدر السابق (١٠٨).

المصطلحات؛ ومن أهم المصطلحات التي أشيعت في تلك الفترة ما يلي:

**١ ـ مصطلح الكليانية السوفيتية:**

روج الأمريكيون والغربيون عموماً لمصطلح «الكليانية السوفيتية»، والمقصود بها: «النظام أو الدولة المستبدة الظالمة التي تصادر الحريات، وتمتهن الأفراد، والقرار فيها بيد شخص معين»[(١)]؛ هذا هو تعريف المصطلح بالمفهوم الأمريكي، ووضعوا له مرادفات بنفس المعنى؛ كمصطلح (الكليانية الستالينية) و(الكليانية الشيوعية)؛ ف(الكليانية الستالينية) نسبت معنى (الكلياني) إلى شخص «ستالين» الزعيم السابق للاتحاد السوفيتي، و(الكليانية الشيوعية) نسبت (الكليانية) إلى المذهب أو الفكر الشيوعي الذي تبناه الاتحاد السوفيتي.

**٢ ـ مصطلح العالم الحر:**

المقصود بالعالم الحر: المجتمعات البشرية التي تتبنى أفكار وسلوك وأخلاق المجتمع الغربي الليبرالي؛ وعلى رأس ذلك العالم الولايات المتحدة الأمريكية، ويدل على هذا المعنى الإعلان الذي نشر للترويج لمؤسسة فار فيلد[(٢)] والذي فيه: «أنها شكلت من قبل مجموعة خاصة من الأشخاص الأمريكيين المهتمين بحفظ التراث الثقافي للعالم الحر»[(٣)].

ومن مرادفات مصطلح العالم الحر: مصطلح البشرية الحرة، الشعوب الحرة، والحضارة الحرة، وثقافة العالم الحر، فهي تهدف إلى إعطاء انطباع

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٦ ـ ١٧ ـ ٦٤ ـ ٦٨ ـ ٩١ ـ ١٥٥ ـ ١٦٨ ـ ٢٠٩ ـ)؛ ومعجم علم سياسة (٩١).

(٢) مؤسسة مالية وهمية أنشأها جهاز المخابرات الأمريكية عام (١٩٥٢م) على الورق؛ لدعم نشاطاته الثقافية المختلفة، متخصصة بالأساس لدعم النشاطات الثقافية للمنظمة من أجل الحرية الثقافية. انظر: من الذي دفع الثمن (١٠٠ ـ ١٠١).

(٣) المصدر السابق (١٠٠).

بقصر الحرية في المعسكر الغربي فقط، وأنه لا وجود للحريات لمن يريدها في غير ذلك المعسكر الغربي، ويؤيد التوافق في معاني المصطلحات السابقة قول الجنرال الأمريكي «جورج مارشال» في خطابه الشهير عام (١٩٤٧م) والذي أكد فيه أن: «ثمة محاولات يجري التخطيط لها؛ لتغيير وجه أوروبا الذي نعرفه، مضادة لمصالح بشرية حرة وحضارة حرة»[١]، ويؤيد قول «مارشال» ووصفه للحضارة الغربية ومن سار بسيرها بالبشرية الحرة، والحضارة الحرة، خطاب الرئيس «ترومان» أمام الكونغرس في عام (١٩٤٧م) والذي جاء فيه: «في هذه اللحظة من تاريخ العالم يجب أن تختار جميع الأمم تقريباً بين طريقتين متغايرتين في الحياة، وغالباً ما يكون الخيار غير حر. طريقة حياة تستند إلى إرادة الأغلبية... والثانية... تستند إلى إرادة أقلية مفروضة بالقوة على الأغلبية، تعتمد على الإرهاب والقمع، وعلى الصحافة والإذاعة الخاضعتين لهذه الأقلية، وعلى الانتخابات المزورة، وقمع الحريات الشخصية، وأعتقد أن الولايات المتحدة ينبغي أن تتبنى سياسة لدعم الشعوب الحرة التي تقاوم محاولات الإخضاع من قبل الأقليات المسلحة أو الضغط الخارجي...»[٢].

ويؤيده كذلك قول الموسيقي وعميل المخابرات الأمريكية «نيكولاس نابو كوفا» في مذكرة سرية أرسلها لـ«مايكل جوسيلسون» في عام (١٩٥١م) يشرح فيها الهدف من إنشائه لمهرجان روائع القرن العشرين بأنه: «هندسة التعاون الأول الوثيق في أوروبا بين المنظمات الفنية الأمريكية التي هي في المرتبة الأولى والمنظمات الأوروبية، وتهيئة موطئ قدم للإنتاج الفني الأمريكي في تكافؤ تام مع الإنتاج الفني الأوروبي؛ وهذا كفيل بأن يحدث تأثيراً واسعاً ومفيداً في الحياة الثقافية للعالم الحر؛ من خلال إظهار

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٤).

(٢) المصدر السابق (٢٤).

التضامن الثقافي والتبادل في الحضارة الأوروبية والأمريكية، وإذا نجح فسيساعد في تحطيم الأسطورة الأوروبية المشوهة ـ التي صقلها الاستالينيون بشكل ناجح ـ حول التدني الثقافي الأمريكي، وسيمثل تحدياً في ثقافة العالم الحر؛ لغياب الثقافة في العالم الكلياني»[١].

**٣ ـ مصطلح حرية التعبير:**

لا شك أن لهذا المصطلح بريقاً مغرياً لكل من ينشد الحرية، ولقد عرفها القانونيون بأنها: «حرية لكل فرد في التفكير في ما يشاء، والتعبير عن فكره»[٢]، إلا أن هذا المعنى ليس هو فقط ما يدل عليه المصطلح؛ فهو عند المخابرات الأمريكية: وجوب ضمان حرية التعبير للموالين لأمريكا في فكرها ودعواتها، أما أن تسمح لأعداء فكرها بحرية التعبير فهذا أمر تمنعه أجهزة المخابرات الأمريكية بشتى الوسائل، وتتحدث «فرانسيس ستونور» عن استغلال أمريكا لهذا المصطلح والتغيير في معناه حسب مرادها ـ عند تعرضها للمنظمة من أجل الحرية الثقافية ـ فتقول: «إن هذه المؤسسة الأمريكية التجسسية التي لم يتم الارتياب بها أو اكتشاف هويتها لأكثر من عشرين عاماً شغلت في الغرب ومن أجل الغرب جبهة ثقافية معقدة أُنفق عليها بسخاء باسم حرية التعبير»[٣]. ومما يدل على زيف ادعاء أمريكا الحرص على نشر حرية التعبير بين الشعوب العالمية، قيام الولايات المتحدة الأمريكية عام (١٩٥٣م) ـ عن طريق وكالة المعلومات الأمريكية USIA) والمتواجدة في سبع دول ـ التي طلبت بسحب ثلاثين «ألف كتاب» من مكتبة وزارة الخارجية الأمريكية التي كان يزورها كل سنة

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٩١).

(٢) معجم المصطلحات القانونية (٦٧٧) الجيرار كوربنو، ترجمة منصور القاضي، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع في بيروت.

(٣) من الذي دفع الثمن (٥).

ستة وثلاثون مليون إنسان، ووافقت وزارة الخارجية على ذلك الطلب، فأصدرت مرسوماً بمنع وإزالة كل مادة لأي أشخاص مثيرين للجدل؛ من الشيوعيين أو من المتعاطفين معهم، سواء كانوا أمريكاناً أم من جنسيات أخرى[١].

هذه هي بعض المصطلحات التي روجت لها المخابرات الأمريكية في ما يسمى بفترة الحرب الباردة، وهو يدل على حرصها على إنشاء هذه المصطلحات ونشرها في كل مجالات الثقافة والفكر حتى السينما؛ كأفلام هوليود لم تسلم من دس للمصطلحات التي تخدم السياسات الأمريكية؛ فهذا هو «جون فورد» عميل المخابرات الأمريكية الذي أسس شركة خاصة لإنتاج الأفلام السينمائية الدعائية للثقافة الأمريكية كان متعاطفاً بشكل كامل مع فكرة أن وكالة استخبارات الحكومة يجب أن تقترح موضوعات لجماهير هوليود، وطلب منهم أن يتركوا ست نسخ من كتيب «الحرية المقاتلة»، ويرسلوا إليه دزينة إضافية بحيث يستطيع تمريرها إلى كتاب السيناريو لديه؛ كي يتعلموا مجموعة مصطلحات ورموز المفهوم، وطلب أيضاً أن يأتي ممثل من الرؤساء المشتركين لهيئة الأركان إلى فلوريدا فكان التصوير لفيلم «جناحي الصقر»؛ من أجل المساعدة في إدخال عناصر الحرية المقاتلة إلى الفيلم[٢].

وهذا الذي مر معنا من حرص المخابرات الأمريكية على قضية المصطلح، والاستفادة القصوى من ذلك في شتى المجالات ليس بمستغرب؛ فإذا علمنا أن وكالة المخابرات الأمريكية أنشئت أصلاً وقامت على مصطلحين أساسيين هما: «الكذبة الضرورية» و«الإنكار القابل للتصديق» كما تقول الكاتبة البريطانية «فرانسيس ستونور»: «ومثّل تأسيس

---

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (١٥١).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢٢٢).

(السي آي إي) فحصاً دراميا للنماذج التقليدية للسياسة الأمريكية؛ فالمصطلحات التي تم تأسيس الوكالة وفقاً لها مأسست مفهومي «الكذبة الضرورية» و«الإنكار القابل للتصديق»: «كاستراتيجيتين مشروعتين في زمن السلام، وأنتجت على المدى الطويل طبقة حكومية خفية؛ كانت قدرتها على التخريب في الداخل والخارج تخلو من أي إحساس بالمسؤولية»[١].

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٩).

# الفصل الثالث

# الآثار المترتبة
# على الاستعمال الباطل للمصطلحات

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: الفتنة في الدين.
- المبحث الثاني: فساد التصورات العقلية واللسانية.
- المبحث الثالث: الإفساد في الأرض.
- المبحث الرابع: اشتغال المسلم عما ينفعه إلى ما فيه نفع أعدائه.

# تمهيد

إن للاستعمال الباطل للمصطلحات الشرعية أو الوضعية نتائجاً وآثاراً سلبية متنوعة؛ شملت العقائد والعقول واللغات والإنسان، بل أفسدت الحياة في كثير من جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمادية؛ ولذا تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن بعض المقولات العقلية للفلاسفة والمتكلمين، وما يترتب عليها لو طبقت في مجالات الحياة من تجارة وصناعة ونحوهما فقال: «ومثل هذه المعقولات لو تصرف بها في تجارة أو صناعة من الصناعات؛ لأفسدت التجارة والصناعة، فكيف يتصرف بها في الأمور الإلهية وفي صفات رب البرية؟ مما يعارض بها كلام الله الذي بعث به رسله وأنزل به كتبه»[1].

**ونظراً لتنوع آثار الاستعمال الباطل للمصطلحات؛ فلقد جُعلت في هذا الفصل في صور أربع هي:**

**الأولى:** الفتنة في الدين.

**الثانية:** فساد التصورات العقلية واللسانية.

**الثالثة:** الإفساد في الأرض.

**الرابعة:** اشتغال المسلم عما ينفعه إلى ما فيه نفع أعدائه.

(١) الدرء (٥/ ٣١٤).

# المبحث الأول

## الفتنة في الدين

لقد شكل الاستعمال الباطل للمصطلحات الشرعية والوضعية افتتاناً في الدين لمن نهج ذلك النهج؛ وهذه النتيجة والأثر كان ظاهراً للعيان لأولي البصيرة والإيمان من علماء سلف الأمة؛ حيث نبه عليه غير واحد منهم ـ عليهم من الله شآبيب الرحمة والرضوان ـ ومن ذلك وصف الإمام أحمد رحمه الله لمن استعمل «التأويل البدعي»(١) والألفاظ المتشابه بأنه إطلاق لعقال الفتنة في الدين، فقال عنهم أنهم: «عقدوا ألوية البدع وأطلقوا عقال

(١) عرفه الجرجاني بأنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بلا دليل. انظر: التعريفات للجرجاني (١١٢ ـ ١١٣).
والصحيح في تعريف التأويل البدعي ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به»، وبين أن هذا هو اصطلاح كثير من المتأخرين المتكلمين في الفقه وأصوله، وهو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل. انظر: التدمرية (٩١).

الفتنة؛ فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبِّهون عليهم؛ فنعوذ بالله من فتن الضالين»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مؤكداً أن الفتنة في الدين هي مآل من استعمل الألفاظ والمصطلحات استعمالاً باطلاً: «والمقصود هنا: أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة؛ لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة»[٢].

وقال أيضاً في كون الاستعمال الباطل للمصطلحات يؤدي إلى الحيرة والشك في الدين: «ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة؛ فإنما ذاك لفساد استدلاله؛ إما لتقصيره وإما لفساد دليله، ومن أعظم أسباب ذلك: الألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها»[٣].

ومما يعلم بداهة أن الاستعمال الباطل للمصطلحات الشرعية أو الوضعية يعتبر داخلاً في باب البدع والأهواء؛ التي كان الصحابة رضوان الله عليهم وسائر علماء السلف يحذرون من الولوج فيها؛ ومن ذلك قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إياكم وما يحدث الناس من البدع، فإن الدين لا يذهب من القلوب بمرة، ولكن الشيطان يحدث له بدعاً؛ حتى يخرج الإيمان من قلبه، ويوشك أن يدع الناس ما ألزمهم الله من فرضه؛ في الصلاة والصيام والحلال والحرام، ويتكلمون في ربهم عز وجل..»[٤].

---

(١) الرد على الجهمية للإمام أحمد (٨٥).
(٢) الدرء (١/ ٢٧١).
(٣) الدرء (١/ ٢٧٥).
(٤) اللالكائي (١/ ١٢١).

وقال محمد بن سيرين عن صحابة رسول الله ﷺ وكبار تلاميذهم من التابعين: «كانوا يرون أهل الردة، وأهل تقحم الكفر: أهل الأهواء»[(١)].

## صور الفتنة في الدين:

صور الفتنة في الدين كثيرة ومن أهمها صورتان، هما:

**أولاً: جعلهم المصطلحات الباطلة أصولا لدينهم:**

لقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ ما عليه أهل الأهواء من جعلهم أقوالهم البدعية أصولاً لدينهم، وأن سبب ذلك هو معارضتهم الكتاب والسنة فقال: «وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد؛ وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها هي: الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم، وجعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى؛ فجعلوا المتشابه من كلامهم هو: المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو: المتشابه؛ كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله، ونفوا بها رؤيته في الآخرة، وعلوه على خلقه، وكون القرآن كلامه، ونحو ذلك... فتجد أحدهم يقول: ليس بجسم[(٢)]، ولا

---

(١) اللالكائي (١/ ١٣١).

(٢) الجسم عند أهل **اللغة** هو: الجسد والبدن، وأما في **اصطلاح علم الكلام**، فهم يختلفون في تعريفه على أقوال: فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة، ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة، وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية، ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه؛ ويقال: إنه هنا أو هناك. انظر: الحدود لابن سينا (٢٤٨)؛ والحدود للغزالي (٢٩٣)؛ والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدي (٣٧١) جميعها ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب جمع وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم.

جوهر[١]، ولا عرض[٢]، ولا له كم[٣]، ولا كيف[٤]، ولا تحله الأعراض

---

(١) اسم مشترك يقال: جوهر لذات كل شيء كان؛ كالإنسان أو كالبياض، ويقال: جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولهم: الجوهر قائم بذاته، ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل، ويقال: جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو طاليس. انظر: الحدود لابن سينا (٢٤٩)؛ والحدود للغزالي (٢٩٤)؛ والمبين في شرح ألفاظ الحكماء المتكلمين لسيف الدين الآمدي (٣٦٩).

(٢) اسم مشترك يقال: لكل موجود في محل عرض، ويقال: عرض لكل موجود في موضوع، ويقال: عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو العرض الذي يقابل الذاتي، ويقال: عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال: عرض لكل معنى يُحملُ على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه، ويقال: عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. فالصورة عرض بالمعنى الأول فقط وهو الذي يعنيه المتكلم إذا ما قابله بالجوهر والأبيض؛ أي: الشيء والبياض الذي يُحمل على الثلج، والكافور ليس عرضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث؛ وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول غير مقوم، وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل، فالبياض هو: الحال في محل وموضوع، والبياض لا يُحمل على الثلج فلا ثلج بياض، ومعناه: أنه شيء ذو بياض؛ فلا يكون هذا حملاً مقوماً، وحركة الحجر إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث، وليس عرضاً بالوجه الرابع والخامس والسادس، بل حركة إلى فوق عرض بجميع هذه الوجوه. انظر: الحدود لابن سينا (٢٥٠)؛ والحدود للغزالي (٢٩٥).

(٣) كل شيء أمكن أن يُقدر جميعه بجزء منه كالخط، والبسيط، والمصمت، والزمان، والأحوال. انظر: الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب (٢١٧) ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.

(٤) كل شيء يقع تحت جواب كيف؛ كهيئات الأشياء وأحوالها، والألوان، والطعوم، والروائح، والملموسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاف، وعوارض النفس؛ كالفزع والخجل ونحو ذلك. انظر: الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب (٢١٨)؛ والمبين للآمدي (٣٧١).

والحوادث[1]، ونحو ذلك، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه...»[2].

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية يجده الباحث عن الحق مسطوراً في كتب علماء الكلام وغيرهم من أهل البدع[3].

**ثانياً: تكفيرهم وتفسيقهم لمن خالف أصول دينهم المبتدَع:**

لم يكتف من جعل أصل دينه الألفاظ والمصطلحات البدعية بذلك، بل حكم على من خالف أقواله، ومصطلحاته، وما تضمنته من معان بالكفر تارة، وبالفسق تارة أخرى؛ وهذا مشتهر عن أصحاب المقالات البدعية، وهو مما حذر منه علماء السنة قديماً، فلقد قال الإمام أبو العالية الرياحي[4]: «تعلموا الإسلام؛ فإذا تعلمتوه فلا ترغبوا عنه، وعليكم بالصراط المستقيم؛ فإنه الإسلام، ولا تحرفوا الإسلام يميناً ولا شمالاً، وعليكم بسنة نبيكم والذي كان عليه أصحابه، وإياكم وهذه الأهواء التي

---

(١) الحادث قسمان:

١ ـ إحداث زماني وهو: وجود الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق؛ وهو: ما كان مسبوقاً بالعدم.

٢ ـ إحداث غير زماني وهو: إفادة الشيء وجوداً، وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب كل زمان؛ وهو غير مسبوق بالعدم، وذلك كالعالم فهو عند الفلاسفة إن سمي عندهم قديماً فباعتبار أنه غير مسبوق بالعدم، وإن سمي حادثاً فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة في وجوده. انظر: الحدود لابن سينا (٢٦٩)؛ والمبين للآمدي (٣٨٣).

(٢) الدرء (١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ـ ٢٧٧).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان (٢١٦)؛ والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للإمام الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد (٣٩)؛ والمحصل للرازي، تحقيق: د. حسن أتاي (٣٥٧).

(٤) هو رفيع بن مهران البصري، إمام في التفسير والقراءة والحديث، سمع من عمر بن الخطاب، وعلي، وأُبي، وابن مسعود، وعائشة، وسمع عنه أبو عمرو بن العلاء، توفي (٩٣هـ). انظر: السير للذهبي (٤/ ٢٠٧)؛ وشذرات الذهب (١/ ١٠٢).

تُلقي بين الناس العداوة والبغضاء»[١].

فالعداوة والبغضاء هي مقدمة الوقوع في الأهواء، ونهايتها الحكم على المخالف بالفسق والكفر؛ ولذلك كان الإمام الشافعي رحمه الله ينهى عن الكلام في الأهواء، معللاً ذلك بقوله: «أحدهم إذا خالفه صاحبه قال: كفرت، والعلم فيه إنما يقال: أخطأت»[٢].

فحكم التكفير عندهم حاضر عند الاختلاف، فلو كانت الأهواء علماً؛ لقيل: للمخالف في مسائل العلم أخطأت لا كفرت.

وقال الإمام اللالكائي رحمه الله في وصف حال أهل الابتداع من المعتزلة لمن خالف أقوالهم: «ثم تكفيره المسلمين بقول هؤلاء؛ إذ لا حجة عندهم بتكفير الأمة إلا مخالفتهم قولهم، من غير أن يتبين لهم خطأهم في كتاب أو سنة، وإنما وجه خطأهم عندهم إعراضهم عما نصبوا من آرائهم؛ لنصرة جدلهم، وترك اتباعهم لمقالتهم، واستحسانهم لمذاهبهم»[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حاكياً صنع أهل الفلسفة والكلام مع مخالفيهم من أهل السنة والجماعة: «ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة ديناً يوالون عليه ويعادون، بل يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه.. ومعلوم أن الخوارج هم: مبتدعة مارقون كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ، وإجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه، وجعلوا من خالف ذلك كافراً؛ لاعتقادهم أنه خالف القرآن، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصل في القرآن، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج؛ ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج»[٤].

---

(١) اللالكائي (١/ ٥٦).
(٢) اللالكائي (١/ ١٤٦).
(٣) اللالكائي (١/ ١٣).
(٤) الدرء (١/ ٢٧٦).

ولم يستثن بعض أهل المقالات والمصطلحات البدعية أحداً؛ فبلغ بهم الأمر أن كفروا صحابة رسول الله ﷺ؛ كما كفر الخوارج عثمان وعلياً رضي الله عنهما ومن اتبعهما من الصحابة[١]. وكذا كفر الشيعة الاثني عشرية الصحابة رضوان الله عليهم؛ إلا عدداً يسيراً لا يتجاوزون أصابع اليدين[٢]. ومنهم من طعن في عدالة الصحابة رضوان الله عليهم؛ كما هو عليه عدد من أهل الاعتزال؛ كعمرو[٣] بن عبيد[٤]. وأما من لمْ يتعرض بالطعن في الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم ما لبثوا أن طعنوا وكفروا من سار على نفس منهجهم، واقتفى أثرهم؛ ومن ذلك قول أبي إسحاق الشيرازي[٥] الأشعري بعد سوقه لعقائد الأشاعرة المشتملة على المخالفات الصريحة للمنقول، والمعقول، وعقائد الصحابة: «فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر»[٦].

وبما أن هذه المقالات البدعية مبناها على الأهواء والعقول البشرية فما لبث أن دب داء التكفير بين الإخوان والأقران في المذهب الواحد؛ وفي ذلك يقول الإمام أبو القاسم إسماعيل الأصبهاني[٧]: «وأما إذا نظرت

(١) انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ١٦٧).

(٢) انظر: الكافي للكليني الشيعي (٢/ ٢٤٤).

(٣) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري المعتزلي، رأس في علم الكلام، سمع من أبي العالية الرياحي، والحسن البصري، من مصنفاته: كتاب العدل؛ والتوحيد، توفي (١٠٣هـ). انظر: السير للذهبي (٦/ ١٠٤)؛ وتاريخ بغداد (١٢/ ١٦٢).

(٤) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٢/ ١٧٦ ـ ١٧٨).

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، الشيرازي، الشافعي، إمام في الفقه والأصول، سمع من أبي بكر البرقاني، وأبي علي بن شاذان، من مصنفاته: المهذب؛ والتنبيه؛ واللمع في أصول الفقه؛ وشرح اللمع، توفي ببغداد (٤٧٦هـ). انظر: السير للذهبي (١٨/ ٤٥٢)؛ وطبقات الشافعية للسبكي (٤/ ٢١٥).

(٦) شرح اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي (١/ ١١١).

(٧) هو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي، التيمي، =

إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين أو شيعاً وأحزاباً، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضاً، بل يرتقون إلى التكفير؛ يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبداً في تنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم ولما تتفق كلماتهم ﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الحشر: ١٤].

أو ما سمعت أن المعتزلة مع اجتماعهم في هذا اللقب يكفر البغداديون[١] منهم البصريين[٢]، والبصريون منهم البغداديين؟ ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي[٣] ابنه أبا هاشم، وأصحاب أبي هاشم[٤] يكفرون أباه أبا علي؟

---

= الأصبهاني، الملقب بقوام السنة، إمام في الحديث والفقه والتفسير والعربية، سمع منه أبو طاهر السلفي، وابن عساكر وغيرهم، من مصنفاته: دلائل النبوة؛ المغازي؛ المعتمد في التفسير؛ السُنة، توفي (٥٣٥هـ). انظر: السير للذهبي (٢٠/ ٨٠)؛ وشذرات الذهب (٤/ ١٠٥).

(١) المعتزلة البغداديون منهم: بشر بن المعتمر صاحب فرقة البشرية، وعيسى بن صبيح المردار صاحب فرقة المردارية، وعبد الله بن أحمد الكعبي صاحب فرق الكعبية. انظر: الملل والنحل (٦٤، ٦٨، ٧٦).

(٢) المعتزلة البصريون منهم: إسحاق بن إبراهيم النظام صاحب فرقة النظامية، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي صاحب فرقة الجبائية، وأبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي صاحب فرقة البهشمية. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٥٣ ـ ٧٨).

(٣) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري، إمام في الكلام، أخذ الاعتزال عن شيخه أبي يعقوب الشحام، من تلاميذه: أبو الحسن الأشعري، من مصنفاته: الأصول، النقض على ابن الراوندي؛ والأسماء والصفات، توفي بالبصرة (٣٠٣هـ). انظر: السير للذهبي (١٤/ ١٨٣)؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى (٨٠)؛ شذرات الذهب (٢/ ٢٤١).

(٤) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي البصري، إمام في الكلام، أخذ الاعتزال عن والده أبو علي الجبائي، من مصنفاته: الجامع الكبير؛ العرض؛ المسائل العسكرية، توفي (٣٢١هـ). انظر: السير للذهبي (١٥/ ٦٣)؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى (٩٤ ـ ٩٦)؛ شذرات الذهب (٢/ ٢٨٩).

وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم؛ إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين، يكفر بعضهم بعضاً، ويتبرأ بعضهم من بعض، وكذلك الخوارج والروافض فيما بينهم، وسائر المبتدعة بمثابتهم[١]، وهل على الباطل دليل أظهر من هذا؟ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ[٢] دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩]»[٣].

فهذا التكفير على اختلاف صوره لمخالف المذهب أو بين أتباعه، هو تكفير مبني على الأهواء. ومن المعلوم أن الكفر حكم شرعي، المرجع فيه للكتاب والسنة؛ فما حكما به أنه كفر فهو الكفر؛ لا مجرد مخالفة الآراء العقلية والأهواء البدعية، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية منتقداً من استعمل المصطلحات الفلسفية والكلامية من علماء الكلام، وجعلها أصل دينه، وكفّر من خالفها: «وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها؛ إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب؛ كلفظ «الجسم»، و«الحيز»[٤]، و«الجهة»[٥] و«الجوهر»، و«العرض» فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر

---

(١) انظر: دلائل ذلك في كتب المقالات؛ مثل: مقالات الإسلاميين (١/١٦٩ ـ ١٧٠)؛ والفَرْق بين الفِرَق لعبد القاهر البغدادي (٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢)؛ والملل والنحل للشهرستاني (١٢١ ـ ١٢٢).

(٢) هذه قراءة الكسائي، والباقون «فَرَقوا»، ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد؛ لأن الذي فرّق دينه بمعنى: أنه أقر ببعض وأنكر بعضاً، فقد فارقه في الحقيقة. انظر: تفسير الفخر الرازي (١٤/٩).

(٣) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، لأبي القاسم الأصبهاني، تحقيق: د. محمد أبو رحيم (٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦).

(٤) هو عبارة عن المكان، أو تقدير المكان. انظر: المبين لسيف الدين الآمدي (٣٤٩).

(٥) هي عبارة عن كل شيء مآله إلى الغاية المحدَّد له. انظر: المبين لسيف الدين الآمدي (٣٥١).

مخالفه إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر؛ لأن الكفر حكم شرعي، متلقى عن صاحب الشريعة، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفراً في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته»[١]، ثم بين رَحِمَهُ اللَّهُ أن الكفر في الشرع إنما يكون «بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه؛ مثل كفر فرعون، واليهود، ونحوهم.. فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته، ولا كفر به مع تصديقه وطاعته»[٢].

(١) الدرء (١/ ٢٤١ ـ ٢٤٢).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

# المبحث الثاني

## فساد التصورات العقلية واللسانية

إن فساد التصورات العقلية، وفساد اللسان لمن يستعمل المصطلحات الشرعية والوضعية استعمالاً باطلاً هو أثر ونتيجة ملموسة عند كل من مارس تلك الاصطلاحات على ذلك النحو، وهذا الترابط بين فساد التصور العقلي، وفساد اللسان دلالة على العلاقة الوثيقة بينهما وتأثرهما ببعضهما. وعموماً إن كل من خالف الكتاب والسنة باستعماله الباطل لمصطلحاتهما فهو مخالف للعقل لزاماً؛ وهذه المخالفة هي في الحقيقة فساد في التصور العقلي واللساني معاً؛ ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرراً هذا الأثر في حديثه عن المنطق اليوناني، وما يترتب عليه من فساد في التصورات واللغات: «إذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان؛ كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً؛ ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم،

وسلك مسلك أهل المنطق طوَّل وضيَّق، وتكلَّف وتعسف، ـ وغايته بيان البين وإيضاح الواضح ـ من العيّ، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم»[١]، ثم إنه رَحِمَهُ اللَّهُ ضرب على ذلك مثالاً وهو: «ما ذكروه عن يعقوب بن إسحاق الكندي أنه قال في بعض مناظراته: «هذا من باب فقد عدم الوجود»؛ ومثل هذه العبارة الطويلة الركيكة كثيرة في كلامهم، حتى في كلام أفضل متأخريهم مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً، وكذلك تكلفاتهم في حدودهم مثل: حدهم الشمس بأنها: «كوكب يطلع نهاراً»، وهل من يحد الشمس مثل هذا الحد إلا من هو أجهل الناس؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تحدُّ به؟، ومن لم يعرف الشمس فإما أن يجهل اللفظ؛ فيترجم له، وليس هذا من الحدِّ الذي ذكروه، وإما أن لا يكون رآها لعماه؛ فهذا لا يرى النهار ولا الكوكب بطريق الأولى، مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون طريقهم»[٢]. ثم إنه رَحِمَهُ اللَّهُ بيّن أنه لم يسلم أحدٌ مارس الاصطلاحات المنطقية اليونانية من ذلك، وأما من وجد منهم في كلامه نوع فصاحة فيعلل ذلك رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه استفاده من المسلمين، فيقول: «ومن وجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة؛ كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلِمَا استفاده من المسلمين من عقولهم وألسنتهم، وإلا فلو مشى على طريقة سلفه، وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم»[٣].

ومن الأمثلة أيضاً: ما ذكره ابن رشد الحفيد من عدم امتناع أن يكون معنى العالم والعلم شيئاً واحداً، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وهو: القول

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية (١٦٦ ـ ١٦٧).
(٢) المصدر السابق (١٦٧).
(٣) المصدر السابق (١٩٩).

بوجوب أن يتحدا في المفهوم وذلك هروباً منه من إثبات الصفات لله؛ لأنها تستلزم التركيب[1] في زعمه، وهو ما يجب نفيه عن الله تعالى؛ فيقول: «وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً فليس ممتنعاً، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها»[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على مقولة ابن رشد السابقة: «ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدَّعون من الحذق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل، كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردوداً والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً؛ بكلام فيه تلبيس وتدليس»[3] ثم بين رحمه الله كيف كان هذا القول باطلاً عقلاً ولغة بأن من «جعل الإرادة هي المريد، والعلم هو العالم والقدرة هي القادر، كانت مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية[4]، وقوَدُ هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام، والمتحرك هو الحركة والمصلي هو الصلاة، والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك.. وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنعام: ٣٩] وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

---

(١) سيأتي لهذا المصطلح مزيد بيان في الباب التطبيقي «المصطلح الفلسفي» ص(٥٠٥).

(٢) تهافت التهافت لابن رشد الحفيد (٤٩٦ ـ ٤٩٧).

(٣) الدرء (٣/٤٢٧).

(٤) هم فريق من المثقفين اليونانيين، نشأوا بعد دحر اليونان؛ لهجوم الفرس عليها، وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، اشتهروا بالبيان وتعليمه، وتفننوا في الجدل والمغالطات، وكانوا يتفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، فهم لم يكونوا يبحثون عن الحق والحقيقة، تطرق عبثهم إلى المبادىء الثابتة؛ فجادلوا أن هناك حقاً وباطلاً، وخيراً وشراً، وعدلاً وظلماً بالذات، وكان أهل اليونان يحقرونهم لأجل ذلك، وخاصة في عهد سقراط وأفلاطون. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم (٤٥).

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩] وبقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]»[1].

فهذا الذي ذكر عن ملازمة فساد التصور العقلي واللساني لمن استعمل المصطلحات استعمالاً باطلاً يجده القارئ بكثرة في كتب الفلاسفة، وأهل الكلام، وغيرهم من أهل الضلال قديماً. كما هو أيضاً عند أصحاب التيارات، والمذاهب الفكرية اللادينية[2] المعاصرة[3].

---

(١) الدرء (٣/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨).

(٢) هي مذاهب متنوعة كالشيوعية والليبرالية... إلخ، أساس فكرتها إقامة الحياة بمختلف جوانبها على أساس لا سلطة فيه للدين بتاتاً، فهناك فصل تام بين الدين ومظاهر الحياة المتنوعة؛ وهذا هو الاسم الصحيح لما يعرف بمصطلح «العلمانية» المضلل. انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر الحوالي (٢١)؛ ومفتاح العلوم الإنسانية (٢٩٧)؛ وقاموس المذاهب والأديان (١٥١).

(٣) انظر: على سبيل المثال مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية (٢٧٥)؛ والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان لعبد الوهاب المسيري (٤٠ ـ ١٠١ ـ ١١٠ ـ ٢٠٣)؛ والفلسفة واللغة للدكتور عبد الوهاب جعفر (٥٣ ـ ٥٥ ـ ٦٦)؛ والفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون (٢٣ ـ ٢٧ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣٣ ـ ٣٦ ـ ٣٧ ـ ٤٣ ـ ٦٢ ـ ١٢٠).

# المبحث الثالث

## الإفساد في الأرض

إن من نتائج الاستعمال الباطل للمصطلحات والمفاهيم الشرعية والوضعية انتشار الفساد في الأرض، والفساد المقصود به هنا: ما يمس دين الإنسان ودنياه على حد سواء. ومن الأمثلة التاريخية الدالة على ذلك ما عرف في التاريخ الإسلامي بـ «فتنة القول بخلق القرآن» فلقد تسلط الجهمية على مقاليد السلطة، والتعليم، والقضاء، وجميع مظاهر الحياة في القرن الثالث الهجري؛ بدءاً من ولاية الخلفاء العباسيين الثلاثة: المأمون، والمعتصم بالله، والواثق بالله؛ فشملت هذه الفترة الزمنية من سنة (٢١٨ ـ ٢٣٢هـ)، وكانت أشد الفترات إفساداً فترة خلافة الواثق. ويلخص شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ما حل بالأمة الإسلامية في هذه الفترة من الإفساد في الأرض، وصور ذلك الإفساد في الدين والدنيا فيقول: «اجترؤا على دعاء الناس إلى القول بخلق القرآن، وامتحانهم على ذلك، وعقوبة من لم يجبهم بالحبس، والضرب، والقتل، وقطع الأرزاق، والعزل عن الولايات،

ومنع قبول الشهادة وترك افتدائهم من أسر العدو، إلى غير ذلك من العقوبات التي إنما تصلح لمن خرج عن الإسلام، وبدَّلوا بذلك الدين نحو تبديل كثير من المرتدين»[١].

وشمل امتحان أولئك المبتدعة الضلال على البدعة وإلزامهم القول بها الفقهاء والمحدثين، والقضاة، والأئمة، والمؤذنين، وقواد الجيش، وأسارى المسلمين، وسائر عمال الدولة فأجاب عامتهم مكرهين، كما منع من التدريس والإفتاء من لم يقل بخلق القرآن[٢]. فكان هناك إصرار قوي من أولئك الضلال؛ لإفساد عقائد الناس، وإلزامهم بالقوة بالبدعة، ومنع نشر السنة النبوية المبطلة لبدعهم؛ هذا على الجانب الديني.

وأما على الجانب الدنيوي فيما يخص حياة الإنسان وصون كرامته التي ميزه الله بها عن كثير من خلقه؛ فقد انتهكت على نطاق واسع؛ فالسجن، والتعذيب، والقتل كان سمة لتلك الفتنة. ومن صور تلك المأساة: سجن وتعذيب الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ؛ الذي كان رمزاً من رموز أهل السنة، وثبت الله به الحق والسنة فبقي في السجن نحواً من ثمانية وعشرين شهراً، وقيل: نيفاً وثلاثين شهراً، وضرب بالسياط ضرباً شديداً مبرحاً[٣]. ومات خَلْقٌ في السجون والقيود والأغلال في أيديهم؛ لرفضهم القول بخلق القرآن؛ منهم: الإمام أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي؛ صاحب الإمام الشافعي. ذكر الإمام ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في حوادث سنة (إحدى وثلاثين ومائتين) وفاة البويطي فقال: «والبويطي صاحب الشافعي مات في السجن مقيداً على القول بخلق القرآن؛ فامتنع من

---

(١) التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٣٠ ـ ٢٣١).

(٢) انظر: في ذلك الكامل في التاريخ لابن الأثير (٤/ ٢٢٢ ـ ٢٢٥)؛ والبداية والنهاية لابن كثير (٥/ ٢/ ٢٨٤٩ ١٨٥، ٢٨٦)؛ سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي تحقيق شعيب الأرناؤوط (١٠/ ٢٨١ ـ ٢٨٨ ـ ٣١٢).

(٣) انظر: البداية والنهاية (٥/ ٢/ ٣٤٨ ـ ٣٤٩).

ذلك»[١]، وكذا الإمام نُعيم بن حماد الخزاعي، قال الإمام الذهبي: «قال محمد بن سعد: طلب نُعيم الحديث كثيراً بالعراق والحجاز، ثم نزل مصر، فلم يزل بها حتى أشخص منها في خلافة أبي إسحاق ـ يعني المعتصم ـ، فسئل عن القرآن؛ فأبى أن يجيب فيه بشيء مما أرادوه عليه؛ فحبس بسامراء، فلم يزل محبوساً بها حتى مات في السجن سنة (ثمان وعشرين ومائتين)»[٢]. قال الإمام الذهبي: «زاد نفطويه[٣]: وكان مقيداً محبوساً؛ لامتناعه من القول بخلق القرآن؛ فجُر بأقياده؛ فألقي في حفرة، ولم يكفن، ولم يصل عليه. فعل به ذلك صاحب ابن أبي داؤد»[٤]. ويقصد بصاحب ابن أبي داؤد: الخليفة المعتصم بالله.

كما قتل من قتل؛ لأجل رفضه القول بخلق القرآن، منهم: الإمام أحمد بن نصر الخزاعي، فلقد بايعه العامة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لرفع هذه المحنة فأخذه الواثق بالله، وعندما جيء به للواثق بالله، قال لأحمد بن نصر: «دع ما أُخذت له، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله، قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال: أفترى ربك في القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية، فقال: ويحك يرى كما يرى المحدود المتجسم يحويه مكان ويحصره الناظر؟ أنا أكفر برب هذه صفته ما تقولون فيه؟ فقال عبدالرحمن بن إسحاق ـ وكان قاضياً على الجانب الغربي ببغداد ـ: هو حلال الدم. وقال جماعة من الفقهاء كما قال،

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير (٥/ ٢/ ٣٤٩).

(٢) السير للذهبي (١٠/ ٦١١).

(٣) هو أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة العتكي الأزدي الواسطي، المشهور بنفطويه، فقيه وإمام في العربية لا يبارى، من شيوخه: ثعلب، والمبرد، وداود بن علي الظاهري، من مصنفاته: غريب القرآن؛ وكتاب المقنع في النحو؛ وتاريخ الخلفاء، توفي (٣٢٣هـ). انظر: السير للذهبي (١٥/ ٧٥)؛ تاريخ بغداد (٦/ ١٥٩)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٢٩٨).

(٤) السير للذهبي (١٠/ ١١٢).

فأظهر ابن أبي دؤاد أنه كاره لقتله؛ فقال للواثق: يا أمير المؤمنين شيخ مختل لعل به عاهة، أو تغير عقله، يؤخر أمره. فقال الواثق: ما أراه إلا مؤدياً لكفره، قائماً بما يعتقده منه، ودعا الواثق بالصمصامة، وقال: إذا قمت إليه فلا يقومن أحد معي، فإني أحتسب خطاي إلى هذا الكافر الذي يعبد رباً لا نعبده ولا نعرفه بالصفة التي وصفه بها، ثم أمر بالنطع؛ فأجلس عليه، وهو مقيد، وأمر بشد رأسه بحبل، وأمرهم أن يمدوه ومشى إليه حتى ضرب عنقه، وأمر بحمل رأسه إلى بغداد، فنصب في الجانب الشرقي أياماً، وفي الجانب الغربي أياماً»[1]. وكتبوا كتاباً علقوه في أذن أحمد بن نصر وهو مصلوب، وفيه ما نصه: «هذا رأس الكافر، المشرك، الضال أحمد بن نصر الخزاعي ممن قتل على يدي عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن، ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق، فأبى إلا المعاندة والتصريح، فالحمد لله الذي عجله إلى ناره، وأليم عقابه بالكفر؛ فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه»[2].

ومن الصور أيضاً؛ التي فيها إهدار وإلغاء لكرامة الإنسان: امتناع الواثق بالله من إطلاق وفداء أسرى المسلمين من النساء والصبيان والشيوخ من أيدي النصارى، إلا إذا قالوا بخلق القرآن، وإلا تركهم في أيدي النصارى، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في حوادث سنة (إحدى وثلاثين ومائتين): «أمر الواثق أيضاً بامتحان الأسارى؛ الذين فودوا من أسر الفرنج بالقول بخلق القرآن، وإن الله لا يرى في الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى في الآخرة فودي، وإلا ترك في أيدي الكفار؛ وهذه بدعة صلعاء، شنعاء، عمياء، صماء لا مستند لها من كتاب، ولا

(١) البداية والنهاية (٥/ ٢/ ٣١٧).

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٥/ ١٧٦).

سنة، ولا عقل صحيح»[١].

قلت: ولا مروءة أيضاً فكيف يرضى الواثق وفي الأسرى نساء مسلمات أن يبقين في الأسر لو رفضن الاستجابة لبدعته؟ كيف يرضى أن يترك عرض المسلمين يدنس من قبل النصارى الفرنج، وهو قادر على إنقاذه؟ إن الحمية والغيرة العربية تأنفان من ذلك، وتأبيانه أشد الإباء، فضلاً عن الدين، إلا أن هذه البدعة ومفاهيمها الباطلة محت من الواثق أخلاق المروءة والرحمة بالأسارى النساء، ومن معهن من الصبيان، ولقد كان يبلغ عددهن مع الصبيان الثمانمائة[٢].

---

(١) البداية والنهاية (٥/ ٢/ ٣٢٠).

(٢) انظر: الكامل في التاريخ (٤/ ٢٩٩).

## المبحث الرابع

## اشتغال المسلم عما ينفعه إلى ما فيه نفع أعدائه

إن المقولة المشهورة: نفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل لهي دليل واضح على أن الإنسان ليس له خيار بين هذين الخيارين؛ فإن لم يعمل عقله ويشغل وقته فيما ينفعه فإنه غالباً سينشغل بما فيه ضرر عليه أو نفع وفائدة لأعدائه، وهذا ما وقع لمن استعمل المصطلحات الشرعية والوضعية استعمالاً باطلاً، مخالفاً للكتاب والسنة؛ فهو في كلا الحالتين مرتكب لمفسدتين: اشتغال فيما لا نفع فيه أو فيما فيه نفع لأعدائه، مما يعود عليه بالضرر في الحالتين عند التحقيق. فأما الاشتغال الذي لا نفع فيه عما فيه نفع؛ فهذا ما حذر منه علماء الأمة ومفكروها، قديماً وحديثاً، يقول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ: «إياكم وما يحدث الناس من البدع، فإن الدين لا يذهب من القلوب بمرة، ولكن الشيطان يحدث له بدعاً حتى يخرج الإيمان من قلبه، ويوشك أن يدع الناس ما ألزمهم الله من

فرضه في الصلاة والصيام والحلال والحرام، ويتكلموا في ربهم..»[١].

فابن مسعود ﷺ ينبه إلى الخطورة المترتبة عن الاشتغال بالبدع، وما تضمنته من مصطلحات ومفاهيم؛ حتى يقودهم ذلك إلى ترك ما ينفعهم، وضرب لذلك مثلاً في ترك تعلمهم ما ينفعهم ديناً؛ كالصلاة والصيام والحلال والحرام، وهذا أيضاً على سبيل التمثيل فإن ترك تعلم ما ينفع في الدين يشمل غير ما ذكر، لكنه ذكر ﷺ الأصول التي لا يستغني عنها المسلم في تعلم ما ينفعه.

وقال الإمام جعفر[٢] بن محمد: «إياكم والخصومات في الدين؛ فإنها تشغل القلب وتورث النفاق»[٣].

ومشغلة القلب هنا مشغلة له عما ينفعه إلى ما يضره، وهذا مهلك للإنسان؛ وفي هذا المساق كان نهي الإمام الشافعي رحمه الله لمن ناظره، فخرج إلى شيء من الكلام؛ ليثبت به حجته، فقال له الإمام الشافعي: «هذا من الكلام دعه»[٤].

فنهي الشافعي رحمه الله لهذا المناظر عن الخوض في الكلام إنما هو لما

---

(١) اللالكائي (١/ ١٢١).

(٢) هو أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي زيد العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الملقب بالصادق، من أئمة العلم الثقات عارف بالحديث والفقه والخلاف، من شيوخه: عروة بن الزبير، وعطاء بن أبي رباح، والزهري، ينسبه الشيعة الإمامية الاثني عشريه إلى أنفسهم، وهو منهم براء، فلقد كان يكره ويغضب ممن يتعرض لأبي بكر الصديق ﷺ يقول: «ولدني أبو بكر مرتين»؛ وذلك لأن أمه هي: أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأمها هي: أسماء بنت عبد الرحمٰن بن أبي بكر الصديق، توفي (١٤٨هـ). انظر: السير للذهبي (٦/ ٢٥٥)؛ وشذرات الذهب (١/ ٢٠).

(٣) اللالكائي (١/ ١٢٨).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٤٥).

تقرر عنده أنه لا نفع ولا فائدة فيه، بل هو مجلبة للشر والفتنة لمن تعاطاه.

وأما كلام المعاصرين في التحذير من ذلك فمنه: قول الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الحقبة الزمانية الماضية في تاريخ الأمة الإسلامية التي اشتغل بعض أبنائها بالفلسفة والكلام: «اشتغل الناس بالفلسفة الإغريقية، وبالمباحث اللاهوتية التي تجمعت حول المسيحية والتي ترجمت إلى اللغة العربية، ونشأ عن هذا الاشتغال الذي لا يخلو من طابع الترف العقلي في عهد العباسيين وفي الأندلس أيضاً انحرافات واتجاهات غريبة على التصور الإسلامي الأصيل؛ التصور الذي جاء ابتداء لإنقاذ البشرية من مثل هذه الانحرافات، ومن مثل هذه الاتجاهات، وردها إلى التصور الإسلامي الإيجابي الواقعي الذي يدفع بالطاقة كلها إلى مجال الحياة للبناء والتعمير والارتفاع والتطهير، ويصون الطاقة أن تنفق في الثرثرة، كما يصون الإدراك البشري أن يُطوَّح به في التيه بلا دليل»[1].

فالفلسفة الإغريقية، والكلام، ومباحث اللاهوت النصراني كانت تشغل المسلم عما ينفعه في دينه ودنياه بناء وتعميراً، وتعلماً وتزكية للنفس؛ فعطلت طاقاته وبددتها فيما لا نفع فيه. ولقد وافق محمد أسد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما ذهب إليه سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال عن الفائدة التي تعود إلى المجتمعات الإنسانية عند تحررها من الأفكار والعقائد الكلامية الجدلية، وتمسكها بالوحي الرباني: «فإذا تحرر المجتمع الإنساني من الاضطراب الكلامي (الجدلي)، ثم بنى على قواعد من الشرع الإلهي والاقتداء بالرسول؛ فإنه يستطيع حينئذ أن يستغلَّ جميع قواه في معالجة مسائل تسبغ على المجتمع رفاهية حقيقة مادية وعقلية؛ فتمهد الطريق أمام الفرد للسير في جهوده الروحية»[2].

---

(١) خصائص التصور الإسلامي، لسيد قطب (١٠).

(٢) الإسلام على مفترق الطرق لمحمد أسد (١٠٩).

وأما كون الاستعمال الباطل لمصطلحات الكتاب والسنة والمصطلحات الوضعية يقود إلى اعتقاد ما ينفع أعداء المسلم ويعود عليه بالضرر، سواء كان هذا ضرراً عقدياً ـ وهذا هو في الحقيقة الضرر الأساسي والذي بسببه تأتي بقية الأضرار ـ أم مادياً أم اجتماعياً أم سياسياً أم اقتصادياً. فمن الأمثلة على ذلك: إهمال غالب المتصوفة[١] لأمر الجهاد وفضله ومكانته في الإسلام، فمن المعلوم أن استعداد المسلمين الدائم، والأخذ بأسباب القوة للدفاع عن بلادهم، وحفظهم أعراضهم وأموالهم، وقبل ذلك وبعده حفظ دينهم لا يتم إلا عن طريق الجهاد في سبيل الله؛ والذي به يهاب العدو الكافر المحارب الإسلام وأهله؛ فيمتنع عن غزوهم، واحتلال بلادهم.

وهذا الإهمال للجهاد من المتصوفة يرجع سببه لعدة مفاهيم خاطئة لديهم منها:

١ ـ أنهم يعتبرون الجهاد في سبيل الله من الجهاد الأصغر؛ وفي ذلك من التزهيد فيه والتقليل من شأنه الشيء الكثير؛ ولذا فإن كثيراً منهم يعتبرون الجهاد في سبيل الله نقصاً في الطريق إلى الله يجب الابتعاد عنه، والاهتمام بجهاد النفس الذي هو: الجهاد الأكبر لديهم، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله واصفاً حالهم مع الجهاد في سبيل الله: «وأما الجهاد في سبيل الله فالغالب عليهم أنهم أبعد عنه من غيرهم، حتى نجد في عوام المؤمنين من الحب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمحبة

---

(١) نسبة إلى التصوف: والتصوف هو: فكر فلسفي غايته الاتحاد بالذات الالهية، والمتصوفة ليسوا كلهم ممن بلغ هذه الغاية، فمنهم: من وقف عند حد البدع العملية كالأذكار البدعية، والسماع الصوفي، والتقشف في المباحات من الأكل والشرب والنكاح تديناً... إلخ. انظر: الصوفية المنشأ والمصدر، لإحسان إلهي ظهير (٩)؛ والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٢٨٢)؛ ولطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، لعبد رازق القاشاني (١/ ٣٢٦) تحقيق: سعيد عبد الفتاح.

والتعظيم لأمر الله، والغضب لمحارم الله وقوة المحبة والموالاة لأولياء الله، وقوة البغض والعداوة لأعداء الله ما لا يوجد فيهم، بل يوجد فيهم ضد ذلك.. حتى أن كثيراً منهم يعدون ذلك (أي: الجهاد) نقصاً في طريق الله وعيباً، ومنافياً للسلوك الكامل إلى الله»[١].

٢ ـ استرسال كثير منهم مع القدر الكوني الذي فهموه فهماً خاطئاً؛ فظنوا أن الإسلام لما يقدره الله من تسلط العدو الكافر على بلاد المسلمين هو من قدر الله؛ الذي يجب الاستسلام له، ولا يجوز مدافعته؛ لكي لا يكون اعتراضاً على قدر الله؛ ولذلك كان تعاملهم مع الكفار المستولين على بلاد المسلمين الطاعة لهم، وعدم جهادهم. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وهم دائماً مع المطاع، سواء كان مؤمناً، أو كافراً، أو براً، أو فاجراً، أو صدِّيقاً، أو زنديقاً»[٢].

٣ ـ قول غلاتهم بوحدة الوجود التي جعلت الكون وما فيه متحداً بالذات الإلهية، فما نراه في الكون من صور إنما هي صور للذات الإلهية؛ اختلفت وتنوعت. فإذا كان الكون وما فيه؛ ومما فيه الكفار المحاربون لله ورسوله المغتصبون لبلاد المسلمين، فكيف يجاهد من كان صورة من صور تجلي الذات الإلهية، فهل يقاتل الله تعالى باسمه؟![٣].

ولأجل ذلك لا وجود لمفهوم الجهاد في سبيل الله عند هؤلاء، وإنما هو ضرب من اللغو. ومن دلائل هذا الإهمال للجهاد لدى المتصوفة، وعدم عنايتهم به في كلامهم بصورة عامة، وكتبهم خاصة: أن الإمام أبا حامد الغزالي لم يذكر في أهم كتب التصوف وهو «إحياء علوم الدين» شيئاً

---

(١) الاستقامة لابن تيمية (١/٢٦٨) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/١٠١).

(٣) انظر عقيدتهم في وحدة الوجود: كتاب فصوص الحكم، لمحيي الدين بن العربي، تعليق: أبو العلا عفيفي (١١١ ـ ١٩٢ ـ ١٩٥ ـ ١٩٦).

عن الجهاد في سبيل الله أبداً؛ وهو الذي قد عاصر سقوط بيت المقدس على يد النصارى عام (٤٩٢هـ) فيما يسمى بالحملات الصليبية، ولقد عاش بعد هذا الحدث الجلل ثلاثة عشر عاماً؛ حيث مات سنة (٥٠٥هـ)، فما كتب سطراً واحداً في الجهاد والدعوة إليه واستنهاض همم المسلمين للدفاع عن المسجد الأقصى وبلاد وحرمات المسلمين، بل كان معتكفاً في خلوته في زواية له بالجامع الأموي بدمشق، فلم تحرك فيه جيوش النصارى التي تدك ساحل بلاد الشام وبيت المقدس وتقتل المسلمين فيه رجالاً ونساء وشيوخاً وأطفالاً بالألوف المؤلفة شيئاً، ولم يسجل له التاريخ أي رد فعل يليق بمسلم عامي. فضلاً عن إمام في الدين فصدق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ الله عندما وصف كثيراً من عامة المسلمين أنهم خير من كثير من المتصوفة في جهادهم في سبيل الله، وعداوتهم لأعداء الله.

ـ وفي العصر الحديث عندما استولت جيوش النصارى على بلاد المسلمين لم يحرك الصوفية في غالب بلاد المسلمين ضد هذه الجيوش ساكناً؛ فهم بين اجتماع على حلقة سماع صوفي يدعون إليها قواد الجيوش الغازية؛ كما دُعى المعتمد البريطاني لدى سورية الجنرال «سيبرس» إلى حلقة «ذكر» على الطريقة (المولوية)[1]، دعاه إليها شيخها: هاشم العيطة فنشدت الأناشيد، وفُتلت المولوية، ثم خطب صاحب الدار المجتمع فيها للسماع باسمه واسم إخوانه مثنياً على رئيس الجمهورية، والملك «جورج السادس»، و«المستر تشرشل» و«الجنرال سيبرس»؛ فأجاب الجنرال

(١) هي طريقة من طرق التصوف، أسسها جلال الدين الرومي الصوفي الشاعر، وأصل نسبة مولوية إلى «مولانا» والمراد به: جلال الدين الرومي، يعتمدون في طريقتهم على الموسيقى، والأذكار، والغناء، وإنشاد الأشعار، وللناي عندهم مكانة وحرمة خاصة، وهم منتشرون في تركيا. انظر: الموسوعة الصوفية لعبد المنعم الحنفي (٩٧٤).

شاكراً[١]، وبين الدعوة إلى عدم مجاهدة الكافر المحتل لبلاد المسلمين. كما دعا إلى ذلك أحمد رضا[٢] مؤسس الطريقة الصوفية (البريلوية)[٣] في رسالة باسم «إعلام الأعلام بأن هندوستان دار الإسلام»، ووصف فيها بلاد الهند بأنها دار إسلام؛ خدمة منه لبريطانيا، حتى لا يقام فيها جهاد ضد الكفرة، ثم قال بصراحة: «إنه لا جهاد علينا؛ مسلمي الهند بنصوص القرآن العظيم، ومن يقول بوجوبه فهو مخالف للمسلمين ويريد إضرارهم[٤]». وللعلم فإن هذه الدعوة كانت في سنة (١٨٥٧م) بعد قيام المسلمين بالجهاد ضد الإنجليز، وقُتل خلال هذا الجهاد كثير من علماء المسلمين.

ولذلك كان العدو الكافر المحتل لبلاد المسلمين يشجع الطرق الصوفية، ويسمح لهم بمزاولة بدعهم، بل ويدعمهم مادياً ومعنوياً، ويقربهم، ويقضي حوائجهم؛ فكانوا خير معين للمحتل[٥] الكافر.

---

(١) انظر كتاب: الصوفية نشأتها وتطورها، د. محمد العبده، وطارق عبد الحليم (١١٧).

(٢) هو أحمد رضا خان بن تقي علي خان، تسمى بعبد المصطفى، نشأ في الهند في مدينة بريلي، أسس طريقة البريلوية، من أبرز كتبه: أنباء المصطفى، وخالص الاعتقاد، توفي عام (١٣٤٠هـ). انظر: البريلوية عقائد وتاريخ، لإحسان إلهي ظهير (١٣)؛ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، نشر: الندوة العالمي للشباب الإسلامية (١/٢٩٨).

(٣) هي طريقة من طرق التصوف، أسسها أحمد رضا بن تقي علي خان، اشتهرت بالغلو في الأنبياء ومشائخ التصوف وخاصة محمد ﷺ؛ فنسبوا إليهم بعض خصائص الذات الإلهية من العلم بالغيب، والتصرف المطلق في الكون، يحثون أتباعهم على الاستغاثة الشركية بالأنبياء ومشائخ التصوف، وهم منتشرون في شبه القارة الهندية. انظر: البريلوية لإحسان إلهي ظهير (٦٧)؛ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٢٩٨ ـ ٢٩٩).

(٤) البريلوية، لإحسان الهي ظهير (٤٣).

(٥) انظر: الصوفية، لمحمد العبدة وطارق عبد الحليم (١١٧)؛ والانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياة الأمة، د. علي بن بخيت الزهراني (٥٣٥).

ومع هذا فإننا نقول إن هناك من الصوفية من جاهد الكفار المحتلين لبلاد المسلمين ولكنهم في الحقيقة استثناء من الأصل، وقلة في المحصل[١].

(١) انظر: على سبيل المثال: الانحرافات العقدية والعلمية، د. علي الزهراني (٥٣٥).

# الباب الثاني

# ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

- الفصل الأول: موافقة المصطلحات للكتاب والسنة.
- الفصل الثاني: موافقة المصطلحات للغة العربية.
- الفصل الثالث: موافقة المصطلحات للواقع ولما فيه نفع.

## تمهيد

بعد أن تم التعرف على بعض الآثار السلبية للاستعمال الباطل للمصطلحات ظهرت أهمية وضع ضوابط شرعية يُلجأ إليها في التعامل مع سائر المصطلحات العقدية والفكرية القديمة منها والحديثة على حد سواء.

فهذه الضوابط هي الميزان الذي يمكن للمسلم أن يزن به المصطلحات؛ فبها يميز بين ما هو صالح للاستعمال في الشريعة وما ليس كذلك؛ فهي إذاً قضية منهجية يمكن لنا جميعاً أن نحتكم إليها لأنها تهدف إلى عدة أمور:

**أولاً**: إيجاد طريقة عملية يمكن الاحتكام إليها.

**ثانياً**: التمييز بين المصطلحات التي يمكن استعمالها والتي لا تستعمل.

**ثالثاً**: إبراز الأسباب الشرعية التي تسوغ استعمال المصطلحات أو ترفض استعمالها.

**رابعاً**: توفير الطاقات الفكرية الإسلامية من خلال عدم إهدارها في إنشاء مصطلحات، أو تبني لمصطلحات مخالفة للكتاب والسنة، أو محاولة التؤمة بينها وبين الكتاب والسنة؛ وهذه الضوابط الشرعية هي:

**أولاً**: موافقة المصطلح للكتاب والسنة النبوية.

**ثانياً**: موافقة المصطلح للغة العربية.

**ثالثاً**: موافقة المصطلح للواقع ولما فيه نفع للأمة الإسلامية.

والعلاقة بين هذه الضوابط واضحة وجلية؛ فموافقة المصطلحات للكتاب والسنة أمر ضروري، فكل مسلم مرجعه الكتاب والسنة، ومن مقررات الإسلام العظمى وجوب الموافقة للكتاب والسنة، ووجوب نبذ كل ما خالفهما.

أما الموافقة للغة العربية فهو قيد مهم؛ فاللغة العربية هي لسان القرآن والسنة وإليها يحتكم في دلالات العبارات والألفاظ التي تأتي فيهما، إضافة لكونها لغة الفكر، فمن المعلوم أن هنالك علاقة بين الفكر واللغة بعامة؛ واللغة العربية داخلة في ذلك.

أما الموافقة للواقع ولما فيه نفع للأمة الإسلامية؛ فالقصد أن تكون المصطلحات موافقة للسياقات التاريخية والاجتماعية للأمة الإسلامية التي ليس فيها مخالفة للكتاب والسنة وهذا أمر يغفل عنه كثير من الباحثين، فمن المعلوم أنه ليس هناك مصطلح إلا وسكب فيه صانعوه من وحي مجتمعهم وتاريخهم شعرنا بذلك أم لا. مع وجوب الاهتمام بالمصطلح الذي فيه نفع للأمة. فمن المعلوم أن إنشاء مصطلحات ليس فيها نفع للأمة إنما هو من سبيل الرياضات الفكرية؛ فالأولى توفير الطاقات إلى ما هو أنفع وأجدى؛ هذه هي بعض مظاهر العلاقة بين هذه الضوابط وسنعرض عند الحديث عن كل منها بحديث مفصل يبين أهمية هذه الضوابط وتأثيرها في مجال المصطلحات.

# الفصل الأول

# موافقة المصطلحات للكتاب والسنة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: وجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة.
- المبحث الثاني: تفسير مصطلحات الكتاب والسنة.
- المبحث الثالث: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة.
- المبحث الرابع: موافقة المصطلحات للفطرة والعقل السليم.

## تمهيد

إن المقصود بموافقة المصطلح للكتاب والسنة هو أن لا يخالف المصطلح ما فيهما من العقائد والشرائع الإسلامية الثابتة بنص القرآن والسنة الصحيحة، وهذا في الحقيقة شرط يشمل كل عمل فكري أو بدني يريد المسلم أن يقوم به، فلا بد أن يراعي فيه موافقة ذلك لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ؛ ويدخل في ذلك قضية المصطلحات. والنصوص الدالة على وجوب الموافقة من قبل المسلم لما في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ فيما يريد القيام به من مجهود فكري أو بدني كثيرة من الكتاب والسنة، ومن صور ذلك ما يلي:

١ ـ الأمر بالرد إلى كتاب الله والرسول ﷺ عند الاختلاف كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩] عن ميمون بن مهران رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الرد إلى الله ورسوله قال: «الرد إلى الله: إلى كتابه، والرد إلى الرسول إن قبض إلى سنته»[١].

٢ ـ الأمر بطاعة الله ورسوله ﷺ، والترغيب في ذلك تارة، والترهيب من عصيان أمر الله وأمر الرسول ﷺ تارة أخرى؛ فأما الترغيب في

---

(١) الإبانة الكبرى لابن بطة الحنبلي (الإيمان)، تحقيق: د. رضا نعسان (١/ ٢١٧).

طاعة الله ورسوله ﷺ؛ فكقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ١٣٢] وقوله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور: ٥١].

وأما الترهيب في ترك طاعة الله ورسوله ﷺ؛ فكقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

وأما من السنة؛ فمن مثل قوله ﷺ: «**وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله**»[(١)] وقوله ﷺ: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ..**»[(٢)].

ولقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم والتابعون أهمية الموافقة للكتاب والسنة ووجوب ذلك؛ ولأجل ذلك حرصوا على اتباعهما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ولن نضل ما تمسكنا بالأثر»[(٣)]، وقال محمد بن سيرين رحمه الله: «كانوا يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر»[(٤)]، فابن سيرين يتحدث هنا عن الصحابة وكبار التابعين الذين عايشهم فهذا كان رأيهم أن الإنسان يسير على الطريق الصحيح المستقيم ما دام موافقاً للأثر الذي صح من سنة رسول الله ﷺ؛

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحج برقم (١٢١٨).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب السنة برقم (٤٦٠٧)؛ والترمذي في كتاب العلم برقم (٢٦٧٦)، وقال: (هذا الحديث حسن صحيح)؛ وابن ماجه في مقدمة سننه برقم (٤٣)؛ والإمام أحمد في مسنده (٤/١٢٦ ـ ١٢٧)؛ وصححه ابن حبان (١/٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/٨٦).

(٤) المصدر السابق (١/٨٧).

وذلك لأنهم يرون فيها النجاة والفوز والفلاح والهدى والنور؛ ولذلك قال الإمام الزهري رَحِمَهُ اللَّهُ: «الاعتصام بالسنة نجاة»[1]. وعلى هذا المنهج سار جميع علماء أهل السنة والجماعة الذين أتوا بعد ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «جماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى الضلال، والرشاد والغي وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان؛ فيصدق بأنه حق وصدق، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه؛ فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل، وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجملاً لا يعرف مراد صاحبه أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء به الرسول بتصديقه أو تكذيبه فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم؛ والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور «دنيوية» مثل: الطب والحساب والفلاحة والنجارة، وأما الأمور «الإلهية والمعارف الدينية» فهذه العلم فيها ما أخذه عن الرسول؛ فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها؛ فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أن يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه؛ إما لرغبة، وإما لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان. . .»[2].

فهنا ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ يقرر هذه المنهجية، ويؤكد عليها، ويعتبرها هي الميزان فيما يقبل أو يرفض من الأفكار والعقائد والتشريعات والأقوال والأفعال والمصطلحات؛ فالميزان هو الكتاب والسنة؛ فما وافقهما أخذ به، وما خالفهما طرح.

---

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة للإمام أبي القاسم الأصبهاني (١/٢٤٦).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/١٣٦).

من أجل ذلك كان أول درجات موافقة المصطلحات للكتاب والسنة هي استعمال مصطلحات الكتاب والسنة؛ وهذا هو **عنوان المبحث الأول** في هذا الفصل. ولكن هذا لا يكفي فلا بد لنا أن نفهم هذه المصطلحات وفق ما أرداه الله ورسوله ﷺ منها، ولا يمكن معرفة ذلك إلا بالرجوع في تفسير مصطلحات الكتاب والسنة إلى الكتاب والسنة نفسهما فإن لم نهتد لذلك رجعنا إلى فهم السلف رضوان الله عليهم؛ وفي مقدمتهم صحابة رسول الله ﷺ؛ ذلك لأنهم أول من استعمل هذه المصطلحات وطبقوها عملياً في عهد رسول الله ﷺ، وأقرهم الله ورسوله ﷺ على ذلك الفهم والعمل، إلى غير ذلك من الأسباب الداعية للاعتماد على فهم الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا هو **عنوان المبحث الثاني**. ثم إنه وجد من يحاول التلاعب بمصطلحات الكتاب والسنة إما عن طريق التغيير في معانيها، أو تحميل المصطلحات الوضعية بمعانٍ شرعية لقصد التلبيس وإيهام الناس وهذا هو **عنوان المبحث الثالث**. «الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة»، فكان لزاماً التنبيه إلى خطر ذلك، ومما لا شك فيه أن المصطلح يعتبر فيه موافقة الفطرة والعقل السليم؛ وذلك لأن الشارع الحكيم لا يمكن أن يخالف الفطرة والعقل السليم؛ فالفطرة والعقل خلق الله، والشرع أمره. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وإيجاد التعارض بينهما أو التناقض محال في الشريعة؛ لكونه قدح في علم الرب وحكمته ﷻ، ثم إن المصطلحات التي يضعها الإنسان لحاجاته العلمية والعملية هي نتاج عقله، وهذه المصطلحات التي من وضع البشر لا بدّ أن يكون لها قيود بها تقبل وتستعمل، ومن هنا كان لا بدّ من الرجوع إلى الكتاب والسنة فإليهما الحكم الفصل، وبذلك ظهرت العلاقة بين هذا المبحث وعنوان الفصل، فكان هذا هو **عنوان المبحث الرابع**. ومن خلال استعراض كل مبحث من هذه المباحث يتبين لنا أهميتها وكيف كانت معبرة أصدق التعبير لمفهوم موافقة الكتاب والسنة.

# المبحث الأول

# وجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة

## أولاً: تعريف لمعنى «مصطلحات» الكتاب والسنة:

إن المراد بمصطلحات الكتاب والسنة هي: المصطلحات الواردة فيهما مما استعمله الشارع، وأمر باستعماله والتزامه، ومدح وأثنى على من يصنع ذلك؛ ومثاله مصطلح: التوحيد، العبادة، الإيمان... إلخ، وإما ما ورد من مصطلحات في القرآن والسنة على جهة الذم والتحذير من استعمالها فلا يصح وصفها بأنها مصطلحات للكتاب والسنة كمصطلح «ثالث ثلاثة» الذي هو التثليث عند النصارى، وغير ذلك ممن هو على هذه الشاكلة وهذا التفريق بين هذين النوعين المذكورين في الكتاب والسنة أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية عند حديثه عن بيان معنى الدليل الشرعي فقال: «لكن الرسول أمر أن يُستدلَّ به، ودلَّ به وبينه، واحتج به؛ فهو دليل شرعي؛ لأن الشارع استدل به، وأمر أن يُستدلَّ به»[1]. فيظهر أن قولنا

---

(١) النبوات لابن تيمية (٩٢).

مصطلح الكتاب والسنة الذي هو المصطلح الشرعي الذي وضعه الشارع يدخل في هذا المعنى؛ ولذا صح ما سبق أن عرَّفناه به.

ولقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كثير من المصطلحات الشرعية وعند النظر في هذه المصطلحات العديدة والمتنوعة نجدها تنقسم إلى قسمين رئيسين:

**أولاً**: مصطلحات جديدة لم تعرف إلا من خلال الكتاب والسنة؛ وذلك يشمل المصطلح من خلال مفردته ومعناه على حد سواء، ومن الأمثلة على ذلك: مصطلح (النفاق، الجاهلية، الفسق). قال الإمام السيوطي: «إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزّمن الذي كان قبل البعثة، والمنافق اسم اسلامي لم يُعرف في الجاهلية؛ وهو من دخل في الإسلام بلسانه دون قلبه؛ سُميّ منافقاً مأخوذ من نافقاء اليربوع. وفي المجمل: قال ابن الأعرابي: لم يُسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم فاسق»[(١)].

**ثانياً**: مصطلحات كانت عبارتها وألفاظها ومفرداتها معروفة للناس، وتستخدم في معان معينة؛ فأتى القرآن والسنة بإضافة معانٍ جديدة لها أو قيود جديدة، ومن ذلك: مصطلح (الصلاة) هي من حيث اللغة: الدعاء، ولكن أتى الشارع الحكيم بمعنى جديد فجعلها: أقوالاً وأفعالاً معلومة تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم، إلى غير ما هنالك من المصطلحات التي استعملها الشارع الحكيم بإضافة معان جديدة لها، فتغيّر بذلك معناها في الشرع عن اللغة.

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (١/ ٣٠١). وانظر: الصاحبي لابن فارس (٧٩).

## ثانياً: معنى وجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة:

والقصد من القول بوجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة هو: أنه يجب على المسلم إذا أراد أن يتحدث في المعاني الشرعية التي جاء بها الكتاب والسنة أن يستعمل مصطلحات الكتاب والسنة، ولا يحيد عنها، ولا يبتغي بها بدلاً؛ فيستعمل مصطلحاتها بمعانيها المشتملة عليها؛ فلا يُفَرِّط في المصطلح، ولا في دلالته الشرعية؛ وهذه المصطلحات يمكن أن نضرب لها مثلاً بالمصطلحات العقدية؛ كمصطلح: الإيمان والنفاق والكفر، أو المصطلحات العبادية؛ كالصلاة والزكاة والصوم والحج، أو تسمية المحرمات بأسمائها الواردة كالرشوة والخمر والزنا والربا، إلى غير ما هنالك.

ولا يدخل في معنى الوجوب هنا ما فضل الشارع أو استحب أو رغب في استعماله من المصطلحات وترك ما عداها مما قد يتوهم المسلم أنها تقابلها؛ وهذا من باب ما يسمى «بفعل الأولى»، ومن أمثلة ذلك: تفضيل استعمال المسلم لمصطلح «لقست نفسي» بدلاً من استعمال مصطلح «خبثت نفسي»؛ وذلك لما رواه الإمام مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**لا يقولن أحدكم خبثت نفسي، ولكن لقست نفسي**»[1]. قال الإمام النووي رحمه الله: «قال أبو عبيد وجميع أهل اللغة وغريب الحديث وغيرهم: لقست وخبثت بمعنى واحد، وإنما كره لفظ الخبث لبشاعة الاسم، وعلمهم الأدب في الألفاظ واستعمال أحسنها وهجران خبيثها، قالوا: ومعنى لقست غثت، وقال ابن الأعرابي[2] معناه ضاقت؛ فإن قيل:

(١) أخرجه مسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها برقم (٢٢٥٠).

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن زياد بن الأعرابي الكوفي، إمام في اللغة وأنساب العرب وتاريخها، روى عن الكسائي، وأبو معاوية الضرير، وعنه: إبراهيم الحربي، وثعلب. من مصنفاته: أسماء الخيل وفرسانها؛ وأبيات المعاني، توفي عام (٢٣١هـ). انظر: السير (١٠/ ٦٨٧)؛ وتاريخ بغداد (٥/ ٢٨٢)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٧٠).

فقد قال النبي ﷺ في الذي ينام عن الصلاة فأصبح: «خبيث النفس كسلان» قال القاضي[١] وغيره: جوابه أن النبي ﷺ مخبر هناك عن صفة غيره، وعن شخص مبهم مذموم الحال لا يمتنع إطلاق هذا اللفظ عليه والله أعلم»[٢].

وقس على ذلك ما يرد في نصوص الكتاب والسنة من المصطلحات التي رغب الشارع في استعمالها، وترك ما يمكن أن يقابلها في الاستعمال مما نص العارفون بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ من العلماء الراسخين في العلم على أنه من هذا الباب[٣].

## ثالثاً: الأدلة على وجوب استعمال مصطلحات الكتاب والسنة:

إن الأدلة التي توجب على المسلم أن يستعمل مصطلحات الكتاب والسنة في المعاني التي جاءت بها كثيرة ومتنوعة، ومنها ما يلي:

**الدليل الأول**: في نهي الشارع الحكيم المؤمنين عن التشبه بأقوال وأفعال الكافرين: وذلك في قول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٤].

فهذه الآية فيها أمر من الله لعباده المؤمنين بالابتعاد عن استعمال

---

(١) هو أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي المالكي، إمام في علوم عديدة كالحديث، والفقه، والأصول، والعربية، وأنساب العرب وأيامهم، من مصنفاته: الإكمال في شرح صحيح مسلم؛ والشفا في شرف المصطفى؛ وترتيب المدارك وتقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك. توفي بمراكش عام (٥٤٤هـ). انظر: السير (٢٠/ ٢١٢)؛ ووفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ٤٨٣)؛ وشذرات الذهب (٤/ ١٣٨).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١٥/ ١٠ ـ ١١).

(٣) انظر مزيداً من الأمثلة على ذلك في صحيح مسلم، كتاب الألفاظ (٤/ ١٧٦٢).

مصطلح «راعنا» وأمرهم باستعمال المصطلح الشرعي في خطابهم للنبي ﷺ وهو «انظرنا».

قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وحقيقة (راعنا) في اللغة: أرعنا لنرعك؛ لأن المفاعلة بين الاثنين، فتكون من رعاك الله أي أحفظنا ولنحفظك، وارقبنا ولنرقبك، ويجوز أن يكون من ارعنا سمعك أي: فرغ سمعك لكلامنا، وفي المخاطبة بهذا جفاء؛ فأمر المؤمنين أن يتخيروا من الألفاظ أحسنها، ومن المعاني أرقها. قال ابن عباس: «كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ راعنا على جهة الطلب والرغبة ـ من المراعاة ـ أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سباً أي: اسمع لا سمعت فاغتنموها؛ وقالوا: كنا نسُبه سراً؛ فالآن نسبه جهراً. فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ[1] وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربن عنقه، فقالوا: أو لستم تقولونها؟ فنزلت الآية ونهوا عنها لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ، وتقصد المعنى الفاسد فيه»[2].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «نهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم وذلك أن اليهود كانوا يُعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقص ـ عليهم لعائن الله ـ فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا يقولون: راعنا؛ يورون بالرعونة»[3].

ولقد حكى الله عن اليهود القصد السيء فقال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟

(١) في أسباب النزول للواحدي، سعد بن عبادة (٣٣).

(٢) تفسير القرطبي (١/ ٤٧٥).

(٣) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٧). وانظر: تفسير الطبري (١/ ٥١٤)؛ وتفسير البغوي (١/ ١٣٢)؛ وفتح القدير للشوكاني (١/ ١٢٤)؛ وروح المعاني للألوسي (١/ ٣٤٨)؛ وفتح البيان للقنوجي (١/ ٢٤٣)؛ ومحاسن التأويل للقاسمي (١/ ٣٤٢).

﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ [النساء: ٤٦].

ففي هذا النص دلالة ظاهرة على أن المصطلح الشرعي إذا توفرت فيه المعاني التي نريد التحدث عنها وجب علينا استعمال ذلك المصطلح المعبر عن تلك المعاني، وعدم الالتفات إلى غيره من المصطلحات؛ لأنها لا تخلو من قصور أيّاً كان نوعه.

**الدليل الثاني**: في نهي الشارع الحكيم عن المساواة بين مشيئة الله تعالى ومشيئة العبد: وذلك فيما رواه النسائي وصححه: «أن يهودياً أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تشركون؛ تقولون ما شاء الله وشئت، وتقولون والكعبة؛ فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، وأن يقولوا: ما شاء الله ثم شئت»[1] وللنسائي عن عبد الله بن العباس رضي الله عنهما: (أن رجلاً قال للنبي ﷺ: ما شاء الله وشئت؛ فقال: «**جعلتني لله نداً؟ ما شاء الله وحده**»)[2].

ففي هذين النصين من السنة المطهرة نهيٌ عن استعمال مصطلح «ما شاء الله وشئت» وإرشاد لاستعمال المصطلح الشرعي وهو: «ما شاء الله ثم شئت»، أو «ما **شاء** الله وحده».

قال الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبدالوهاب رحمه الله عند كلامه على هذا الحديث: «هذا نص في أن هذا اللفظ من الشرك؛ لأن النبي ﷺ أقر اليهودي على تسمية هذا اللفظ تنديداً أو شركاً، ونهى

---

(١) سنن النسائي كتاب الأيمان والنذر برقم (٣٧٧٣)؛ وصححه الألباني في الصحيحة برقم (١٣٦).

(٢) أخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة برقم (٩٩٥)؛ وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحه برقم (١٣٩).

النبي ﷺ عن ذلك، وأرشد إلى استعمال اللفظ البعيد من الشرك وقول ما شاء الله ثم شئت، وإن كان الأولى قول: ما شاء الله وحده كما يدل عليه حديث ابن عباس وغيره، وعلى النهي عن قول: ما شاء الله وشئت جمهور العلماء»[١].

**الدليل الثالث**: في نهي الشارع الحكيم عن تسمية المخلوق بما ليس له بأهل؛ وذلك لما روى أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك؛ وليقل: سيدي مولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي أمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي**»[٢]، وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي؛ كلكم عبيد الله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل: غلامي وجاريتي، وفتاي وفتاتي**» وفي رواية أخرى: «**وليقل: سيدي مولاي**»[٣].

ففي هذا الحديث نهى الشارع نهياً يقتضي ظاهره تحريم استعمال مصطلح «ربي» من قبل المملوك لمالكه، وكذا قول المالك لمملوكه «عبدي وأمتي»؛ وذلك لما فيه من تسمية المخلوق بما ليس له بأهل، فهو: إطلاق اسم «الرب» على مالك المملوك؛ الذي فهو من أسماء الله فقط عند الإطلاق، وعلى الأصح أيضاً عند الإضافة إلى المكلفين؛ فهو محرم أيضاً كما نهى عنه الحديث هنا، وكذا لا يصح إطلاق المالك على مملوكه مصطلح «عبدي وأمتي»؛ لأن العبودية لله وليست للخلق، كما أن قوله في

---

(١) تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (٥٣٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق برقم (٢٥٥٢).

(٣) مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها برقم (٢٢٤٩)، وفي رواية عند مسلم: «ولا يقل العبد لسيده مولاي»، فقد اختلف في هذه الزيادة الرواة عن الأعمش، ذكرها بعضهم ولم يذكرها آخرون، وحذفها أصح كما قال الإمام النووي ﷺ. انظر: شرح مسلم للنووي (١٥/١).

المصطلح الأول «أطعم ربك» و«أسقي ربك» و«وضئ ربك» مماثلة للخالق بالمخلوق، وهذا من أنواع الشرك الأصغر[١] المحرم في الإسلام، ثم إن الشارع الحكيم أرشدهم إلى استعمال المصطلحات البديلة الخالية من شوائب المخالفات الشرعية، وهي قول المملوك لمالكه: «سيدي ومولاي» وقول المالك لمملوكه: «غلامي وفتاي وجاريتي وفتاتي».

قال الإمام الخطابي رحمه الله معللاً النهي عن استعمال مصطلح: «وضئ ربك»، و«عبدي وأمتي»؛ لأن الإنسان مربوب متعبد بإخلاص التوحيد لله عز وجل وترك الإشراك معه؛ فكره له المضاهاة بالاسم؛ لئلا يدخل في معنى الشرك، والحر والعبد في هذا بمنزلة واحدة، فأما ما لا تعبد عليه من سائر الحيوان والجماد فلا بأس بإطلاق هذا الاسم عليه عند الإضافة؛ كقولك: رب الدابة ورب الدار، والثوب ونحوها»[٢].

وقال الإمام النووي رحمه الله: «قال العلماء مقصود الأحاديث شيئان:

**أحدهما**: نهي المملوك أن يقول لسيده ربي؛ لأن الربوبية إنما حقيقتها لله تعالى؛ لأن الرب هو المالك أو القائم بالشيء، ولا يوجد حقيقة هذا إلا في الله تعالى...

**الثاني**: يكره لسيد أن يقول لمملوكه: عبدي وأمتي، بل يقول: غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي؛ لأن حقيقة العبودية إنما يستحقها الله تعالى، ولأن فيها تعظيماً بما لا يليق بالمخلوق استعماله لنفسه، وقد بين النبي ﷺ العلة في ذلك؛ فقال: **«كلكم عبيد الله»**، فنهى عن التطاول في

---

(١) هو ما أتى في النصوص أنه شرك ولم يصل إلى حد الشرك الأكبر وذلك كيسير الرياء. والحلف بغير الله ونحو ذلك. انظر: مدارج السالكين لابن القيم الجوزية (١/ ٣٤٤)؛ وحاشية كتاب التوحيد للشيخ عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم (٥٠).

(٢) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للإمام أبي سليمان حمد الخطابي (٢/ ١٢٧١) تحقيق د. محمد بن سعد آل سعود.

اللفظ، كما نهى عن التطاول في الأفعال وفي إسبال الإزار وغيره، وأما غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي فليست دالة على الملك كدلالة عبدي، مع أنها تطلق على الحر والمملوك، وإنما هي للاختصاص. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ﴾ [الكهف: ٦٠] ﴿وَقَالَ لِفِتْيَٰنِهِ﴾ [يوسف: ٦٢] ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٠]، وأما استعمال الجارية في الحرة الصغيرة فمشهور ومعروف في الجاهلية والإسلام»[(١)].

وقال ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ الله: «وفيه نهي العبد أن يقول لسيده: ربي، وكذلك نهى عن غيره فلا يقول له أحد: ربك، ويدخل في ذلك أن يقول السيد ذلك عن نفسه؛ فإنه قد يقول لعبده: اسق ربك؛ فيضع الظاهر موضع المضمر على سبيل التعظيم لنفسه... قوله «وليقل: سيدي ومولاي» فيه جواز إطلاق العبد على مالكه سيدي»[(٢)].

وأما البديل الشرعي لتلك الألفاظ والمصطلحات فلقد كان خالياً من جميع صور المخالفة الشرعية؛ وهذا ما بينه أهل العلم، وفي ذلك يقول الإمام النووي رَحِمَهُ الله: «ولا نهي في قول المملوك: سيدي؛ لقوله ﷺ: «**ليقل: سيدي**»؛ لأن لفظة السيد غير مختصة بالله تعالى اختصاص الرب، ولا مستعملة فيه كاستعمالها... وقد قال النبي ﷺ: «**إن ابني هذا سيد**»[(٣)] و«**قوموا إلى سيدكم**»[(٤)] يعني: سعد بن معاذ، وفي الحديث الآخر: «**واسمعوا ما يقول سيدكم**»[(٥)] يعني: سعد بن عبادة، فليس في قول العبد سيدي إشكال ولا لبس؛ لأنه يستعمله غير العبد والأمة، ولا بأس أيضاً

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (١٥/ ٩ - ١٠).
(٢) فتح الباري (٥/ ٢٢١).
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة برقم (٤٢١).
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجهاد والسير برقم (٣٠٤٣)؛ ومسلم في صحيحه في كتاب الجهاد والسير برقم (١٧٦٨).
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب اللعان برقم (١٤٩٨).

بقول العبد لسيده: مولاي؛ فإن المولى وقع على ستة عشر معنى سبق بيانها، منها: الناصر والمالك»[(١)].

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: (وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي) زاد مسلم في الرواية المذكورة (وجاريتي) فأرشدهم ﷺ إلى ما يؤدي المعنى مع السلامة من التعاظم؛ لأن لفظ الفتى والغلام ليس دالاً على محض الملك كدلالة العبد، فقد كثر استعمال الفتى في الحر وكذلك الغلام والجارية»[(٢)].

فتبين من خلال دلالة النص الظاهرة أن النهي للتحريم؛ وذلك لأن الأصل في النهي أنه للتحريم ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، إضافة إلى أن التعليلات التي علل بها العلماء النهي كالخطابي هي مبقية له على هذا الأصل؛ كقولهم: إن فيه مضاهاة في الاسم الذي يدخل في معنى الشرك، ثم عدم تفريقهم بين قول ذلك من قبل الحر والعبد؛ لكون القضية لها تعلق بالتوحيد. ولقد نص الإمام ابن مفلح الحنبلي[(٣)] على أن ظاهر النهي التحريم[(٤)].

ولقد صرف بعض العلماء كالإمام القرطبي[(٥)] صاحب المفهم النهي

---

(١) شرح النووي لمسلم (١٥/ ٩).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

(٣) هو أبو عبد الله بن مفلح بن محمد المقدسي، الصالحي، إمام بارع في الفقه والأصول، من مشايخه: شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، والإمام المزي، والذهبي، من مصنفاته: الفروع في الفقه؛ والآداب الشرعية الكبرى، توفي بدمشق في عام (٧٦٣هـ). انظر: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني (٥/ ٣٠)؛ والمقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحد للإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (٢/ ٥١٧)؛ وشذرات الذهب (٦/ ١٩٩).

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد (٥٨٩).

(٥) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، إمام في الحديث، والفقه، والأصول، من تلاميذه: الإمام أبو عبد الله =

من كونه للتحريم إلى الكراهة فقال: «فإن هذا كله من باب الإرشاد على إطلاق اسم الأولى، لا إن إطلاق ذلك الاسم محرم، ألا ترى قول يوسف ﷺ: ﴿ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] و﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠] و﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ [يوسف: ٢٣]، وقول النبي ﷺ: «**أن تلد الأمة ربتها**»[١]؛ فكان محل النهي في هذا الباب ألا تتخذ هذه الأسماء عادة فيترك الأولى والأحسن»[٢].

**ويمكن الجواب عن ذلك بما يلي:**

أما الدليل الأول الخاص بذكر الآيات فيجاب عن ذلك: بأن هذا كان جائزاً في شرع من قبلنا وقد ورد شرعنا بخلافه[٣]. وأما الحديث فإنه ليس من هذا الباب وذلك للتأنيث، والنهي عنه أن يقول ذلك للذكر؛ لما فيه من إيهام المشاركة، وهو معدوم في الأنثى، وأيضاً يقال: أن هذا ليس فيه إلا وصفها بذلك لا دعاؤها به، وتسميتها به؛ وفرق بين الدعاء والتسمية وبين الوصف، كما تقول: زيد فاضل؛ فتصفه بذلك، ولا تسميه به، ولا تدعوه به[٤].

## رابعاً: موقف الصحابة رضوان الله عليهم وعلماء أهل السنة من هذا الوجوب:

عند النظر في حال الصحابة رضوان الله عليهم وحال علماء أهل

---

= محمد بن أحمد القرطبي صاحب التفسير، من مصنفاته: المفهم في شرح ما أشكل من تلخيص كتاب مسلم؛ تلخيص صحيح مسلم؛ الإعلام بمعجزات النبي ﷺ، توفي في الإسكندرية عام (٦٥٦هـ). انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (٤/ ١٤٣٨)؛ وشذرات الذهب (٧/ ٤٧٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان برقم (٨).
(٢) المفهم شرح مسلم للإمام أبي العباس أحمد القرطبي (٥/ ٥٥٢).
(٣) انظر: تيسير العزيز الحميد (٥٨٨).
(٤) تيسير العزيز الحميد بتصرف (٥٨٨).

السنة كيف كان تعاملهم مع مصطلحات الكتاب والسنة نجد أنهم كانوا حريصين أشد الحرص على التمسك والالتزام بتلك المصطلحات، فكانوا لا يبغون عنها بدلاً، بل كانوا يوجهون ويعلِّمون من استعمل بين أيديهم مصطلحات لم ترد في الكتاب والسنة ـ وإن كان المستعمل لها يقصد تأدية بعض المعاني الواردة بتلك المصطلحات التي لم ترد ـ إلى تركها والأخذ بمصطلحات الكتاب والسنة وما ذلك إلا ليقينهم أن فيها الكفاية والغنية عما سواها ولا يغني سواها عنها أبداً، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

١ ـ رد الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ مصطلح «نعم المرء ربنا» واستعمل بدلاً عنه مصطلح «ليس كمثله شيء» وذلك لأن الأول لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ وإن كان قصد من أطلقه الثناء على الله وأنه ليس هنالك أحد مثله؛ فاستعمل ابن مسعود ﷺ المصطلح الشرعي الوارد في القرآن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فعن أبي وائل شقيق[١] بن سلمة رحمه الله قال «بينما عبد الله ـ يعني ابن مسعود ـ يمجد ربه؛ إذ قال معضد بن يزيد العجلي[٢]: نعم المرء ربنا، فقال عبد الله: إني أجله عن ذلك، ولكن ليس كمثله شيء»[٣].

٢ ـ أمر الصحابي الجليل عبد الله بن زيد الأنصاري[٤] تلاميذه

---

(١) هو أبو وائل شقيق ابن سلمة الأسدي الكوفي، من أئمة التابعين الكبار، مخضرم أدرك النبي ﷺ ولم يره، حدث عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود وآخرين، من تلاميذه: الأعمش، وعطاء بن السائب، وحمَّاد الفقيه، توفي بعد سنة اثنتين وثمانين. انظر: السير للذهبي (٤/ ١٦١)؛ وطبقات ابن سعد (٦/ ٩٦ ـ ١٨٠).

(٢) هو أبو زياد معضد بن يزيد العجلي، من العباد المجتهدين، وهو ممن نهاهم عبد الله بن مسعود عندما اعتزلوا للعبادة مع جماعة، غزا آذربيجان في خلافة عثمان مع الأشعث بن قيس، فقتل بها شهيداً إن شاء الله. وذلك عام (٣١هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/ ١٦٠).

(٣) نقض عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي (٢/ ٧٤٠).

(٤) هو عبد الله بن زيد بن عاصم المازني النجاري الأنصاري، من فضلاء الصحابة، =

باستعمال المصطلحات التي ذكرها الله في القرآن والسنة ونبذ ما سواها؛ وذلك فيما سمانا الله به من الأسماء، فقال ﷺ: «تسموا باسمكم الذي سماكم الله: بالحنيفية والإسلام والإيمان»[1].

٣ ـ رد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله على مصطلح «أن السنة قاضية على القرآن» فلم يقبله واستعمل بدلاً منه المصطلح الوارد في القرآن وهو: «السنة تبين ما في القرآن»؛ وذلك في قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] قال الفضل بن زياد سمعت أبا عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ وسئل عن الحديث[2] الذي روي أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: ما أجسر على هذا أن أقوله: «إن السنة قاضية على الكتاب، إن السنة تفسر الكتاب وتبينه»[3].

٤ ـ أما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فلقد قال مبيناً أهمية اتباع مصطلحات الكتاب والسنة، لكونها خالية من الباطل، وأن الخطأ في فهم مصطلحاتهما، فالعيب والآفة فيه من الفاهم لا من المصطلحات الشرعية بقوله: «ولا يجوز لأحد أن يعدل عما جاء في الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها إلى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك، أو يوقع الناس في خلاف ذلك، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده، بل عليه أن يتبع ولا يبتدع، ويقتدي ولا يبتدي؛ فإن الله

= شهد أحداً وهو الذي قتل مسيلمة الكذاب بالسيف، قتل يوم الحرة عام (٦٣هـ). انظر: السير (٢/ ٣٧٧)؛ وشذرات الذهب (١/ ٧١).

(١) كتاب الإيمان للحافظ أبي بكر بن أبي شيبة (١٠) تحقيق الشيخ الألباني.

(٢) هو أثر مروي عن الإمام يحيى بن أبي كثير وليس بحديث نبوي بدليل رواية عن الفضل بن زياد وفيها قوله «سمعت أبا عبد الله... وسئل عن أثر يحيى». أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (الإيمان) (١/ ٢٥٣)؛ والدارمي في سننه، باب السنة قاضية على القرآن برقم (٥٩٨)؛ ومحمد بن نصر المروزي في كتاب السنة (٢٨)؛ وصحح الحافظ ابن حجر إسناده في الفتح (١٢/ ٢٩١).

(٣) الجامع في العلم لابن عبد البر (١٩١ ـ ١٩٢).

سبحانه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً، وقال له: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨] وقال تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، والنبي ﷺ علم المسلمين ما يحتاجون إليه في دينهم؛ فيأخذ المسلمون جميع دينهم من الاعتقادات والعبادات وغير ذلك من كتاب الله وسنة رسوله وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وليس ذلك مخالفاً للعقل الصريح؛ فإن ما خالف العقل الصريح فهو باطل، وليس في الكتاب والسنة والإجماع باطل، ولكن فيه ألفاظ قد لا يفهمها بعض الناس أو يفهمون منها معنى باطلاً؛ فالآفة منهم لا من الكتاب والسنة؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]»[١].

## خامساً: مميزات مصطلحات الكتاب والسنة:

يقول الباري في محكم التنزيل ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وهذا الإكمال الذي هو كمال للدين الذي ارتضاه الله للعالمين جميعاً، وجعل رسالة نبيه ﷺ خاتمة الرسالات الربانية شامل لعقائده وشرائعه وأخلاقه، كما أنه شامل للمصطلحات المعبرة عن هذه المعاني العظيمة، ولا عجب في ذلك؛ فإن مصطلحات الكتاب والسنة تحمل في طياتها قواعد الدين وأصوله ومبادئه العظام، بل وحتى دقائق أموره وأهم مظاهر هذا الكمال في مصطلحات الكتاب والسنة ما يلي:

**أولاً**: وضوحها التام، وسهولة فهم هذه المصطلحات؛ فهي متيسرة للفهم من قبل الكبير والصغير، والذكر والأنثى، والعالم والجاهل خاصة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٤٩٠).

في المصطلحات الواجبة وجوباً عينياً على الإنسان اعتقاد معانيها، واستعمالها؛ مثل: مصطلح التوحيد، والإيمان، والتوكل على الله، والتقوى والصلاة والزكاة... إلخ، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا ما يتميز بعلمه العلماء وهذا كله من باب قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: ١٧] فهو ميسر في تلاوته، وفهم معاني هذا القرآن التي اشتملت عليها مصطلحاته.

قال الإمام القاضي أبو السعود[1] في تفسيره لهذه الآية: «لقد سهلنا القرآن لقومك بأن أنزلناه على لغتهم، وشحناه بأنواع المواعظ والعبر، وصرّفنا فيه من الوعد والوعيد. ﴿لِلذِّكْرِ﴾ أي: للتذكر والاتعاظ. ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ إنكار ونفي للمتعظ على أبلغ وجه وأكده حيث يدل على أنه لا يقدر أحد أن يجيب المستفهم بنعم وحمل تيسيره على تسهيل حفظه بجزالة نظمه وعذوبة ألفاظه وعباراته مما لا يساعده المقام»[2].

**ثانياً**: دقة مصطلحات الكتاب والسنة: لقد حازت مصطلحات الكتاب والسنة على الغاية في دقة مصطلحاتهما، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

١ ـ الدقة في المطابقة بين المصطلح ومعناه؛ بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فيصبح المصطلح مستوفياً للمعنى المتضمن فيه، وهو ما يسمى بصدقية المصطلح؛ لاشتماله على كل المعاني المتضمن لها، وهذا ليس بغريب على مصطلحات الكتاب والسنة؛ فالناطق بها هو الله ﷻ أو رسوله ﷺ الذي أعطى جوامع الكلم، وهذا من باب قول الله تعالى:

(١) هو أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، مفسر، فقيه، أديب، تولّى القضاء في عدد من بلدان الترك، من مصنفاته: تفسيره المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم؛ وتحفة الطلاب في المناظرة؛ ورسالة في المسح على الخفين، توفي عام (٩٨٢هـ). انظر: شذرات الذهب (١٠/٥٨٤)؛ والأعلام (٧/٥٩).

(٢) تفسير أبي السعود (٦/١٦٨).

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] فالصدق في القول والحديث يشمل لا ريب الصدق في المصطلح ومعناه بالمعنى الذي بيّن سابقاً، والمصطلحات هي من القول، فدخلت في كل ذلك. قال الإمام محمد الخضر حسين متحدثاً عن بلاغة ألفاظ القرآن ومصطلحاته: «وأما كون الدلالة على المعنى وافية فبأن يؤدي اللفظ صور المعنى التي يقصد التكلم البليغ إفادتها للمخاطبين على وجه أكمل، بحيث تكون العبارة بمفرداتها وأسلوبها كالمرآة الصافية؛ تعرض عليك ما أودعت من المعاني، لا يفوت ذهنها منها شيء»[1].

٢ ـ الدقة في اختيار الأنسب والأمثل من بين المصطلحات المتقاربة؛ بحيث إذا اختير مصطلح للقيام بتحمل أعباء إيصال ما تضمنه من المعاني لا يقوم مصطلح آخر مقامه أبداً في ذلك السياق. يقول الدكتور عبد الكريم بكري[2]: «إن القرآن لم يكتف بتوسيع دلالات الألفاظ فقط، أو إثراء الرصيد اللغوي للعربية، بل كان مثالاً ومنهاجاً يحتذى في تحديد دلالات الألفاظ تحديداً دقيقاً، بحيث نجد أن كل لفظ من ألفاظه يؤدي معنى لا يمكن أن يؤديه لفظ آخر، ولقد تنبه الجاحظ إلى هذه الظاهرة بعد أن درس المفردات في سياقاتها وقرائنها المتعددة، ودعا الناس إلى دراسة المعجم القرآني باعتباره آية من آيات الله في الاستعمال الدقيق للمفردات». يقول ـ وهو يبين الفروق بين المفردات القرآنية التي تبدو للوهلة الأولى أن معناها واحد ـ: «ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنه لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضوع الانتقام، والعامة وأكثر

---

(١) بلاغة القرآن للإمام محمد الخضر حسين (٨).

(٢) المصطلح الإسلامي والمعاجم العربية د. عبد الكريم بكري، ضمن الندوة المصطلحية (١/ ٥٢).

الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث»[١].

ومن الأمثلة الأخرى المؤيدة الشاهدة على صدق كلام الجاحظ من كون المصطلح القرآني أو النبوي يكون في أعلى درجات سلم الفصاحة والبلاغة والبيان، وكيف يؤثر استعمال بعض المصطلحات الخاصة في أداء بعض المعاني المعينة التي لا يقوم بإيصالها إلا ذلك المصطلح: ما ذكره الأستاذ محمد قطب عند حديثه عن قوله تعالى ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨] فقال: «فماذا يوحي إليك النص؟ وما الصورة التي تتبادر إلى ذهنك؟ إن المقصود بالنص هو النفس الإنسانية المثقلة بالذنوب، يقف صاحبها يوم القيامة مثقلاً بذنوبه؛ كما ورد في نصوص أخرى ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النحل: ٢٥] ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [العنكبوت: ١٣] ﴿وَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴿٩٩﴾ مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وِزْرًا ﴿١٠٠﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهِ ۖ وَسَآءَ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ حِمْلًا ﴿١٠١﴾﴾ [طه: ٩٩ ـ ١٠١] ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [الأنعام: ٣١] نعم.. ولكن إن حذف الموصوف «نفس» مع إبقاء الصفة «مثقلة»، وتأنيثها، وإطلاقها بغير موصوف معين يورد على الخاطر صورة المرأة الحامل المثقلة بحملها.. كم تعاني منه؟ وإن تدع البشر جميعاً إلى حملها ـ فضلاً عن أولي القربى ـ فهل يستطيع أحد أن يحمل عنها حملها أو يخفف عنها شيئاً مما تعانيه من ذلك الحمل؟ إنه حملها الخاص الذي لا يملك أحد على وجه الأرض كلها أن يحمل «شيئاً» منه، وهي معاناتها الخاصة التي لا يستطيع أحد أن يعاونها فيها فضلاً عن أن يخففها عنها...

كم تبلغ هذه الصورة في تعميق المعنى المقصود الذي يرد أحياناً

---

(١) البيان والتبيين للجاحظ (١/ ٢٠).

بصيغ أخرى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: ٣٨][1]».

ومن الأمثلة أيضاً على ما نحن بصدده استخدام القرآن الكريم لمصطلحين متقاربين وهما «ميِّت» «ميْت» في سياقات مختلفة فما الفرق بينهما؟ وما هو السياق الذي وردت فيه كل منهما؟: فـ(الميِّت) ـ بالتشديد ـ هو الحي الذي فيه روح. (الميْت) ـ بالتخفيف ـ وهو الذي خرجت روحه منه. «الميِّت» ـ بالتشديد ـ مخلوق حي ما زال يعيش حياته، وينتظر أجله، ومجيء ملك الموت إليه ليقبض روحه أي: أنه ميْت مع وقف التنفيذ، ولا يدري متى يبدأ التنفيذ. ولدى النظر في سياق الآيات التي استخدمت كلمة «ميِّت» ترى هذا المعنى واضحاً، من الأمثلة على ذلك قوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ﴿٣١﴾﴾ [الزمر: ٣٠ ـ ٣١] تخاطب الآية أحياء تخاطب الرسول عليه الصلاة والسلام، وتخبره أنه سيموت ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾، وأن خصومه الكفار سيموتون ﴿وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ إذن كل حي ميت حال حياته أي: أنه حي ينتظر قدوم الموت وحلول الأجل.

أما «الميْت» ـ بالتسكين ـ فهو المخلوق الذي مات فعلاً بأن خرجت روحه، وأصبح جثة هامدة، وقد أطلق في القرآن على ما يلي:

ـ **البلد الميت**: الذي لا حياة فيه؛ فيحيه الله بالمطر، قال تعالى: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾﴾ [الزخرف: ١١].

ـ **الأرض الميت**: التي لا نبات فيها؛ فيحييها الله بالمطر ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [يس: ٣٣].

---

(١) لا يأتون بمثله الشيخ محمد قطب (٢٨ ـ ٢٩).

ـ **البهيمة الميتة**: التي خرجت روحها بدون ذبح شرعي؛ ولذلك حرَّمها الله علينا ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣].

ـ **الميْتُ**: هو الإنسان الذي مات؛ وخرجت روحه، وقد شبه الله الذي يغتاب أخاه بمن يأكل لحم ذلك الإنسان الميت ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢].

ـ **الكافر**: قلبه ميْت؛ فهو ميْت موتاً معنوياً رغم أنه يتحرك ويتنفس، ميت لخلو قلبه من الإيمان، وحياته من الاستقامة، ولا يحيى قلبه إلا الإيمان ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. . . وإن صياغة الكلمتين وحركاتهما توحي بهذا الفرق بينهما؛ فالميِّت ياؤه مشددة ولعلها إشارة إلى إقبال الإنسان الحي على حياته الدنيا، وانهماكه فيها، وحرصه عليها بكل ما أوتي من قوة وشدة، أما الميْت الذي خرجت روحه؛ فياؤه ساكنة غير متحركة، ولعلها إشارة إلى سكون هذا الإنسان بعد خروج روحه، وتوقفه عن الحركة. . .»[(١)]. كما توقفت حياة الكافر عن أي معنى لها عندما خلت من الإيمان والعمل الصالح؛ فأصابها السكون الذي يشبه سكوت الميت.

**ثالثاً**: استعمال المحسن اللفظي أو الألفاظ حسنة التعبير، أو اللطيفة في التعبير، التي يلجأ فيها إلى الكناية بدلاً من التصريح، ومن الأمثلة على ذلك من القرآن الكريم: ما ذكره الإمام اللغوي المبرد[(٢)] بقوله: «ويكون من

---

(١) لطائف قرآنية د. صلاح الخالدي (٦٤ ـ ٦٥ ـ ٦٦).

(٢) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري، إمام في العربية والتاريخ، من شيوخه: أبو عثمان المازني، وأبو حاتم السجستاني، ومن تلاميذه: أبو بكر الخرائطي، ونفطويه، من مصنفاته: الكامل في الأدب وبه اشتهر، توفي عام (٢٨٦هـ). انظر: السير(١٣/٥٧٦)؛ وشذرات الذهب (٢/١٩٠).

الكتابة وذاك أحسنها: الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره قال الله ﷻ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقال: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]... وقال الله ﷻ في المسيح بن مريم وأمه صلى الله عليهما: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، وإنما هو كناية عن قضاء الحاجة، وقال: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١]، وإنما هي كناية عن الفروج؛ وهذا كثير»[1].

وقال الإمام الطبري رحمه الله: «وإنما كنَّى الله بقوله: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] عن الجماع»[2]، وقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]:

«والإتيان في هذا الموضع كناية عن اسم الجماع»[3].

وقال ابن فارس[4] متحدثاً عن استعمال الكناية، وتحسين اللفظ في الخطاب، وذاكراً لأمثلة من القرآن: «الكناية لها بابان أحدهما: أن يكنى عن الشيء فيذكر بغير اسمه تحسيناً للفظ أو إكراماً للمذكور؛ وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١] قالوا: إن الجلود في هذا الموضع كناية عن أراب الإنسان، وكذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة: ٢٣٥] إنه النكاح، وكذلك ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ

---

(١) الكامل للمبرد (٢/ ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (٢/ ٤٧٤).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٠٤).

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي المالكي، إمام في اللغة والحديث والفقه، حدث عن أبي القاسم الطبراني، من مصنفاته: مقاييس اللغة؛ وكتاب فقه اللغة المشهور بالصاحبي؛ وكتاب في أصول الفقه، توفي في الري عام (٣٩٥هـ). انظر: السير(١٧/ ١٠٣)؛ وشذرات الذهب (٣/ ١٣٢).

﴿مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] والغائط مطمئن من الأرض؛ كل هذا تحسين له»[١].

ومن الأمثلة من السنة النبوية قوله ﷺ حين سئل عن العقيقة؛ فقال: **«لا أحب العقوق ولكن إذا أحب أحدكم أن ينسك عن ولده بشاة فليفعل»**[٢].

فهنا استعمل ﷺ مصطلح النسك بدل العقيقة؛ ابتغاء منه ﷺ لما حسن من الألفاظ والتعابير، وكراهية لما ساء لفظه وإن لم يقصد قائلها تلك الإساءة، ومن ذلك أيضاً ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: (**إن** ابنة لعمر رضي الله عنه كانت، يقال لها: عاصية؛ فسماها رسول الله ﷺ جميلة)[٣] فهنا ﷺ كره اسم عاصية لما اشتمل عليه من معنى قبيح، وهو: العصيان؛ فأبدله بما هو خير منه، وله أثر طيب في النفس، وهو: اسم جميلة، قال الإمام القرطبي رحمه الله: «تبديل النبي ﷺ اسم عاصية بجميلة، والعاصي بن الأسود بمطيع، ونحو ذلك سنة ينبغي أن يقتدى به فيها؛ فإنه كان يكره قبيح الأسماء، ولا يتطير به، ويحب حسن الأسماء، ويتفاءل به..»[٤].

**رابعاً**: خلوها من التناقض بين المصطلح ومعناه؛ فلا تجد مصطلحاً يتناقض مع معناه أو غيره من مصطلحات الكتاب والسنة؛ وذلك لأن تلك

---

(١) الصاحبي لابن فارس (٤٣٩). وانظر: مزيداً من البحث في موضوع المحسن اللفظي إلى كتاب المحظور اللغوي والمحسن اللفظي (دراسة تأصيلية دلالية في القرآن الكريم)، د. عصام الدين عبد السلام (١٢٠).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العقيقة برقم (٢٨٤٢)؛ والنسائي في سننه، كتاب العقيقة برقم (٤٢١٢)؛ والإمام أحمد في المسند (٥/٣٦٩)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٩٠): «فيه رجل لم يسمّ وبقية رجاله رجال الصحيح»، والحاكم في مستدركه (٤/٢٣٨)؛ وصححه ووافقه الذهبي وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٦٥٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الآداب برقم (٢١٣٩).

(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للقرطبي (٥/ ٤٦٤).

المصطلحات هي مصطلحات الوحي الرباني الذي لا ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤] فهي من كلام ربنا ﷻ، أو من كلام رسولنا ﷺ المؤيد بالوحي وبالعناية الربانية، وهذا مصداق قوله تعالى عند حديثه عن القرآن: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فالقرآن عقائده وشرائعه وأحكامه وقصصه وأخباره ومصطلحاته كل ذلك لا اختلاف فيه ولا تناقض، ولا تضاد، ولا شيء من هذا القبيل، وهذا من باب قول الله تعالى ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢] والباطل كل ما سوى الحق، والحق هو: ما وافق الكتاب والسنة المطهرة، فلا وجود للمخالفات العقدية في مصطلحات القرآن والسنة؛ لأنها تستمد مصدريتها من الله الكريم ومن النبي ﷺ، وكلام الله وكلام رسوله ﷺ لا زيغ ولا ضلال ولا انحراف فيهما، بينما نجد المخالفات الشرعية الصريحة تملأ آلاف المصطلحات البشرية بل وتناقض أصل الإسلام[١].

**خامساً**: أنها تتضمن ما يحتاجه البشر من المعاني المهمة المتعلقة بكافة شؤون حياتهم؛ من المعرفة بخالق الكون، ووجوده، واستحقاقه للعبودية، وأن الكون لم يخلق عبثاً بل لحكم وغايات عظيمة؛ فهي تنظم علاقة الخلق بالخالق، كما أنها تنظم علاقة الإنسان بالكون فيعلم أنه خلق في الأرض لغاية العبودية لله والاستخلاف في الأرض، وأن ما هو مسخر في الأرض للإنسان إنما هو لإعماره، ولأجل القيام بواجب العبودية؛ فلا يفسد في الأرض؛ فيهلك الحرث والنسل، وهي أيضاً تنظم علاقة الإنسان بالإنسان، فتعلم الإنسان أنه مخلوق مكرم، وأن له مشيئة وحرية؛ لكنها مقيدة غير مطلقة؛ لأن الحرية المطلقة مفسدة مطلقة فلا يضر بنفسه ولا

---

(١) كما هو مبين في كثير من المصطلحات التي تناولتها نقداً في هذا البحث كمصطلح: التنوير، التركيب... إلخ.

بالآخرين... إلخ هذه المعاني العظيمة التي سكبت في مصطلحات الكتاب والسنة فهي ليست مجرد مصطلحات جميلة التركيب، رشيقة الألفاظ، بل إنها تحمل من سمو المعاني أعظمها وأكثرها تأثيراً في النفس البشرية.

**سادساً**: أنها مصطلحات حية؛ صالحة للدوام، والاستمرارية، والعطاء لكل زمان ومكان؛ وذلك لأنها تمثل الحق الخالص الخالد الذي جاء من عند الحق ﷻ، والحق لا يستغني عنه البشر؛ فهم بحاجة إليه في كل زمان ومكان، وهذا ما لا نجده في كثير من المصطلحات البشرية التي تعتريها عوامل الضعف؛ فما تلبث أن تعجز عن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، فتحتاج إلى تجديد معانيها؛ لكي تحيا دائماً، وكثيراً ما يلفظها الزمان ويطويها النسيان؛ فلا يوجد لها تأثير في عالم الإنسان المعاش.

هذه الصور كلها هي بعض من مظاهر الكمال في مصطلحات الكتاب والسنة، وهي ميزات تستحق لأجلها وجوب التمسك بها والعناية بها.

# المبحث الثاني

## تفسير مصطلحات الكتاب والسنة

تتميز العلوم جميعاً بمناهج خاصة بها، هذه المناهج تشتمل على قواعد كاشفة؛ لمعرفة مصطلحات تلك العلوم وفهمها لمن أراد ذلك. والقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ينطبق عليهما ما ينطبق على سائر العلوم في أن لهما منهجاً معيناً ينبغي السير عليه لمن أراد فهم مصطلحاتهما، فما هو هذا المنهج الصحيح الذي من خلاله يمكن فهم مصطلحات الكتاب والسنة وفق ما أراده الله ورسوله ﷺ منهما؟

إن هذا المنهج يتمثل في القواعد التالية:

### القاعدة الأولى: تفسير مصطلحات الكتاب والسنة بالكتاب والسنة:

إن من المعلوم بداهة أن صاحب الكلام أدرى بمراد كلامه، وماذا يعني به من المعاني، وبناءً على ذلك، فإن مصطلحات الكتاب والسنة

الواردة فيهما يبين معناهما الكتاب والسنة، فإن كان المصطلح وارداً في القرآن فيتم بيانه بما يلي:

**١ ـ تفسير القرآن بالقرآن:**

إن من المعلوم أنه لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا منه ﷻ؛ ولأجل ذلك فلقد أرسى رسول الله ﷺ هذه القاعدة عند ما قام بتفسير القرآن بالقرآن؛ فهو ﷺ أول من طبق هذه القاعدة لما فسر الظلم في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢] بأنه: الشرك، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ قلنا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «**ليس كما تقولون. لم يلبسوا إيمانهم بظلم: بشرك، أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه** ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣][(١)]». وعلى طريقة النبي ﷺ سار صحابته من بعده، واعتمدوا هذا المنهج، واعتبر علماء الإسلام بعد ذلك هذه القاعدة قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب إن أصح الطرق في ذلك: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر...»[(٢)]، وقال الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة تفسيره «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» مبيناً مقصده من تأليف هذا التفسير: «واعلم أن من أهم المقصود بتأليفه أمران أحدهما: بيان القرآن لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها؛ تفسير كتاب الله بكتاب الله؛ إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا»[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء برقم (٣٦٣٦).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦٣).

(٣) أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (١/ ٣).

فتبين من خلال ما سبق أن أحسن طرق تفسير القرآن، وبيان معانيه، ومعاني مصطلحاته هو: تفسيرها بالقرآن ذاته.

**ـ معنى تفسير القرآن بالقرآن:**

والمراد بتفسير القرآن بالقرآن على وجه الدقة هو: أن يأتي في القرآن لفظ في معناه إجمال فيأتي القرآن ببيان معنى هذا اللفظ أما عقبه مباشرة أو في موضع آخر، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

* **أمثلة القسم الأول**: وهو ما كان البيان له عقبه مباشرة:

١ ـ قال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩﴾ [المعارج: ١٩] فسر معنى الهلوع في الآية بالآية التي تليها وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ [المعارج: ٢٠ ـ ٢١].

٢ ـ وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ٢﴾ [الطارق: ١ ـ ٢] فسر الطارق في الآية التي بعد ذلك فقال تعالى: ﴿ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ٣﴾ [الطارق: ٣].

* **أمثلة القسم الثاني**: وهو ما كان البيان له في موضع آخر.

١ ـ قال تعالى: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١] فسر قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ في آية أخرى منفصلة، وهي: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

٢ ـ قال تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ٣٧] فسرت الكلمات في آية أخرى منفصلة، وهي: قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٢٣﴾ [الأعراف: ٢٣] إلى ما هنالك من أمثلة القسمين[١].

(١) انظر في ذلك: البرهان للزركشي (٢/ ١٨٦ ـ ١٩٦)؛ الإتقان للسيوطي (٣/ ٢١٥) =

**- حجية تفسير القرآن بالقرآن:**

تفسير القرآن بالقرآن حجة يجب قبولها؛ إذا كانت صادرة عن الأمور التالية:

١ - عن القرآن نفسه؛ أي: أن القرآن يبين بنفسه ما أجمل وأشكل من معناه، كما هو في أمثلة تفسير القرآن بالقرآن[١].

٢ - التفسير النبوي للقرآن؛ كما مر معنا في تفسيره ﷺ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فهنا النبي ﷺ فسر القرآن بالقرآن كما أنه أيضاً تفسير للقرآن بكلامه ﷺ؛ فهو تفسير نبوي، ولا شك حينئذٍ في حجيته؛ لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

٣ - إذا فسر الصحابي القرآن بالقرآن، ولم يعلم له مخالف؛ فوجب قبول قوله في ذلك[٢].

فهذه الصور يجب قبول تفسير القرآن بها وهي صحيحة في ذلك، وأما ما عداها فقد يقع في الخطأ من يقوم بنسبة تفسير القرآن للقرآن والأمثلة على ذلك كثيرة[٣].

---

= (٤/ ٥٤ - ٥٦)؛ ومعترك الأقران للسيوطي (١/ ٢١٩)؛ وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير (١٦١)؛ وقواعد التفسير لخالد السبت (١/ ١١٠)؛ وقواعد الترجيح عند المفسرين لعلي الحربي (١/ ١٨٧).

(١) ولأجل ذلك لا يصح قول من قصر الحجة في تفسير القرآن بالقرآن على ما كان فيه عن النبي ﷺ، فالصورة الأولى لا تحتاج في بيانها إلى بيان النبي ﷺ. انظر: «مقالات في علوم القرآن» لمساعد الطيار (١٣٦).

(٢) سيأتي حديث مفصل على حجية أقوال الصحابة في الدين عند الحديث عن تفسيرهم لمصطلحات الكتاب والسنة، ص(١٧٨).

(٣) وذلك كمن فسر من منكري الصفات من المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام صفة اليد لله بأنها القوة والقدرة، فا ستدلوا على هذا التأويل البدعي بأن قالوا أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] مثله قوله تعالى: =

**٢ ـ تفسير القرآن بالسنة النبوية:**

فإن لم يكن في القرآن ما يبين الإجمال في اللفظ أو المصطلح القرآني رجع في ذلك إلى السنة، فمن المعلوم أن السنة المطهرة شارحة ومبينة للقرآن الكريم؛ لعقائده، وشرائعه، وأخلاقه ومصطلحاته المعبرة عن كل ذلك. قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «والسنة عندنا آثار رسول الله ﷺ والسنة تفسر القرآن، وهي: دلائل القرآن»[١].

فبين الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أن السنة معتبرة في تفسير القرآن، وإليها الملجأ في بيان معاني القرآن؛ فهي دلائله التي تدل على ما تشتمله مصطلحات القرآن من معاني.

والنبي ﷺ كان من مهامه العظيمة التي بعثه الله بها هي بيان القرآن المنزل، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل: ٦٤] قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره مبيناً هذه القاعدة بعد ذكره للآيات السابقة: «فقد تبين ببيان الله جل ذكره أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره، واجبه وندبه وإرشاده، وصنوف نهيه،

---

= ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١] وأبطل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «ومما يشبه هذا القول أن يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾، فقيل هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ فهذا ليس مثل هذا لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيها بقول بما كسبت أيديهم»، وهنا أضاف الفعل إليه فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ ثم قال: ﴿بِيَدَىَّ﴾. مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٤٥). وانظر: مزيداً من الأمثلة في قواعد الترجيح عند المفسرين لعلي الحربي (١/ ٣٢٢).

(١) شرح أصول إعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٥٦).

ووظائف حقوقه، وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه؛ التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته. وهذا وجهٌ لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويله، بنص منه عليه، أو بدلالة نصبها؛ دالة أمته على تأويله»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيانه لطرق تفسير القرآن: «فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة؛ فإنها شارحة للقرآن، موضحة له، بل لقد قال الإمام الشافعي: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل: ٦٤] ولهذا قال رسول الله ﷺ: «**ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه**»[(٢)] يعني: السنة. والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن؛ لأنها تتلى كما يتلى... والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجدها فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**بم تحكم؟**» قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: بسنة رسول الله ﷺ، «**فإن لم تجد؟**» قال: أجتهد رأيي. قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله، ورسول الله**»[(٣)]، وهذا الحديث في المسانيد والسنن بإسناد

---

(١) تفسير الطبري (١/ ٦٨).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأطعمة برقم (٣٨٠٤)؛ وأحمد في المسند (٤/ ١٣٠)؛ وصححه العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٤٢٤)؛ والألباني في مشكاه المصابيح برقم (١٦٣).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية برقم (٣٥٩٢)؛ والترمذي في سننه، كتاب الأحكام برقم (١٢٢٧)، وقال فيه: «هذا الحديث لا نعرفه إلا من هذه الوجه. وليس إسناده عندي بمتصل» وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة برقم (٨٨١).

جيد»[١]. وقال رَحِمَهُ اللهُ أيضاً «يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يتناول هذا وهذا. وقد قال أبو عبد الرحمٰن السلمي[٢]: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن؛ كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم: كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»[٣].

فالنبي ﷺ بين لصحابته القرآن الكريم بدليل قول أبي عبد الرحمٰن السلمي فيما يرويه عن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود أنهم كانوا لا يتجاوزون العشر آيات حتى يتعلموا من النبي ﷺ قراءتها ومعانيها، ولا شك أنهما رضي الله عنهما وغيرهما كثير حفظوا من القرآن على يدي رسول الله ﷺ الشيء الكثير.

وقال الإمام بدر الدين الزركشي رَحِمَهُ اللهُ مبيناً كيفية تفسير القرآن: «لطالب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة:

**الأول**: النقل عن رسول الله ﷺ؛ وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع؛ فإنه كثير»[٤].

وقال الإمام ابن الوزير اليماني عند حديثه عن أنواع التفسير:

«النوع الثالث: التفسير النبوي؛ وهو مقبول بالنص والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وقال:

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤).
(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ٧٤).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٣١).
(٤) البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ١٧٣ ـ ١٩٢). وانظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ٣٥٦).

﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وفي الحديث: «**لا يأتي رجل مترف متكئ على أريكته يقول: لا أعرف إلا هذا القرآن، ما أحله أحللته، وما حرمه حرمته، ألا وأني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا وإن الله حرم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير**»[١]، ويدل على ذلك أن الإجماع قد انعقد على نسخ وجوب الوصية للوارثين بحديث: «**ولا وصية لوارث**»[٢]، وهو حديث حسن، وإذا وجب قبول ذلك في نسخ فريضة منصوصة فيه، فكيف بسائر البيان والتخصيص؟ وقبوله في نسخ وجوب الوصية إجماع العترة والأمة»[٣].

وأما الأمثلة الدالة على أن النبي ﷺ قام بتفسير القرآن الكريم فلقد حاول استقصاءها الإمام السيوطي في آخر كتابه الإتقان[٤]، مبتدئاً بالفاتحة منتهياً بالناس، مما صرح العلماء برفعه إلى النبي ﷺ؛ الصحيح منها والضعيف، ومن ذلك ما يلي:

١ - تفسيره ﷺ للمغضوب عليهم والضالين في سورة الفاتحة بأنهم: اليهود والنصارى، فعن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ «**إن المغضوب عليهم: اليهود، والضالين: النصارى**»[٥].

---

(١) سبق تخريجه ص (١٥٧).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع والإجارات برقم (٣٥٦٥)؛ والترمذي في سننه، كتاب الوصايا برقم (٢١٢٠)، وقال: «وهو حديث حسن صحيح». وابن ماجه في سننه، كتاب الوصايا برقم (٢٧١٢) وحسن إسناده ابن حجر في تلخيص الحبير(٣/ ٩٢).

(٣) إيثار الحق على الخلق لابن الوزير (١٥٢).

(٤) الإتقان للسيوطي (٢/ ٣٧٩ ـ ٤٠٤).

(٥) رواه أحمد في مسنده (٣٩/ ٣٧٥)؛ والترمذي في سننه، كتاب التفسير برقم (٢٩٥٤)، وقال: «حديث حسن غريب»، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٣٢٦٣).

٢ - وفسر ﷺ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ [الأنعام: ١٥٨] بأن الآية هي: طلوع الشمس من مغربها، فعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ قال: طلوع الشمس من مغربها»[١].

٣ - وفسر ﷺ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] بأنهم أصحاب البدع والأهواء، فلقد أخرج الطبراني وغيره بسند جيد عن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: «﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾ هم: **أصحاب البدع وأصحاب الأهواء**»[٢].

وبعد سوق هذه الأمثلة فإن كل مسلم استقر في نفسه قبول تفسير النبي ﷺ لمصطلحات القرآن والسنة، وأنه لا حاجة لتفسير بعد تفسيره ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرراً هذا الأصل: «ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة، فإنه قد عرف تفسيره، وما أريد بذلك من جهة النبي ﷺ، لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم..»[٣].

وما ذلك إلا لكون النبي ﷺ ما ينطق به هو وحي من الله، فهو معصوم من الخطأ في بيان الدين، مع إقرار الله له على ذلك، ومع كونه ﷺ أصدق الناس لهجة وأعظمهم إخلاصاً وحرصاً في بيان معالم هذا الدين

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب التفسير برقم (٣٠٧١)، وقال: «حديث حسن غريب» وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٥١٨١).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٦٩٨٧)؛ وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٨١٨٥)؛ والطبراني في المعجم الصغير برقم (٥٦١)؛ وضعفه الألباني في: ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم ص(٨).

(٣) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٧).

ومصطلحاته المعبرة عنه، إضافة إلى قدرته ﷺ الفائقة والعجيبة على البيان بأوضح عبارة وأبلغ إشارة؛ وهذا ما يعتقده كل مسلم، بل وما يجب عليه في حق النبي ﷺ إلا أنه وجد طوائف من الفلاسفة والمتكلمين ممن ينتسبون إلى الإسلام يشككون في أن النبي ﷺ كان عارفاً تمام المعرفة بمراد الله؛ فهو جاهل بهذا المراد، أو كان عالماً لكن لم يبين البيان المطلوب، مع أن هذا يبطله قول الله في محكم التنزيل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وفي هؤلاء يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وتلخيص النكتة: أن الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخبرية والطلبية، أو لم يعلموها، وإذا علموها: فإما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك، وإذا أمكنهم ذلك البيان: فإما أن يمكن للعامة وللخاصة، أو للخاصة فقط. فإن قال: إنهم لم يعلموها، وإن الفلاسفة والمتكلمين أعلم بها منهم، وأحسن بياناً لها منهم، فلا ريب أن هذا قول الزنادقة المنافقين، وسنتكلم معهم بعد هذا؛ إذ الخطاب هنا لبيان أن هذا قول الزنادقة، وأنه لا يقوله إلا منافق أو جاهل.

وإن قال: إن الرسل مقصدهم صلاح عموم الخلق، وعموم الخلق لا يمكنهم فهم هذه الحقائق الباطنة، فخاطبوهم بضرب الأمثال لينتفعوا بذلك، وأظهروا الحقائق العقلية في القوالب الحسية؛ فتضمن خطابهم عن الله وعن اليوم الآخر من التخييل[(١)] والتمثيل للمعقول بصورة المحسوس ما ينتفع به عموم الناس في أمر الإيمان بالله وبالمعاد؛ وذلك يقرر في النفوس من عظمة الله وعظمة اليوم الآخر ما يحض النفوس على

(١) هو عند الفلاسفة الإسلاميين: «القضايا التي تقال قولا لا للتصديق بها، بل لتخييل يؤثر في النفس تأثيراً عجيباً». انظر: النجاة لابن سينا (١٠٠)؛ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٢٦٢).

عبادة الله وعلى الرجاء والخوف؛ فينتفعون بذلك، وينالون السعادة بحسب إمكانهم واستعدادهم؛ إذ هذا الذي فعلته الرسل هو غاية الإمكان في كشف الحقائق لعموم النوع البشري، ومقصود الرسل: حفظ النوع البشري، وإقامة مصلحة معاشه ومعاده. فمعلوم: أن هذا قول حذاق الفلاسفة، مثل الفارابي وابن سينا وغيرهما، وهو قول كل حاذق وفاضل من المتكلمين في القدر الذي يخالف فيه أهل الحديث؛ فالفارابي يقول: «إن خاصة النبوة جودة تخييل الأمور المعقولة في الصور المحسوسة»، أو نحو هذه العبارة، وابن سينا يذكر هذا المعنى في مواضع، ويقول: «ما كان يمكن موسى بن عمران مع أولئك العبرانيين، ولا يمكن محمد مع أولئك العرب الجفاة، أن يبينا لهم الحقائق على ما هي عليه، فإنهم كانوا يعجزون عن فهم ذلك، وإن فهموه على ما هو عليه انحلت عزماتهم عن اتباعه؛ لأنهم لا يرون فيه من العلم ما يقتضي العمل. وهذا المعنى يوجد في كلام أبي حامد الغزالي وأمثاله ومن بعده، طائفة منه في الإحياء وغير الإحياء، وكذلك في كلام الرازي. وأما الاتحادية[١] ونحوهم من المتكلمين فعليه مدارهم، ومبنى كلام الباطنية[٢] والقرامطة[٣] عليه، لكن هؤلاء ينكرون ظواهر الأمور

---

(١) هم طائفة من غلاة المتصوفة لمحيي الدين بن عربي وقولهم هو: إن أعيان المخلوقات اتحدت بالخالق فصار الوجود وجوداً واحداً مطلقاً من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها. انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٣٥)؛ والكليات لأبي البقاء الكفوي (٣٧).

(٢) نسبته إلى القول بالباطن، وهم الذين يقولون أن هنالك معنى باطن للدين غير المعنى الظاهر، وهم يسلكون في ذلك تأويلات لا دليل عليها من نقل ولا عقل ولا لغة، وهم طوائف شتى من تيارات عديدة فمنهم غلاة الصوفية كالاتحادية والحلولية ومن قاربهم، ومن التشيع فرق النصيرية، القرامطة، الدروز، وغيرهم. انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ١٩٥ ـ ١٩٦).

(٣) نسبته إلى حمدان قرمط، وهم فرقة من فرق الإسماعيلية الغلاة، نشأت في الكوفة على يد حمدان قرمط الذي أظهر الزهد والصلاح، ثم بث دعوته إلى الإمام الغائب من أهل البيت المهدي المنتظر، من عقائدهم: القول بقدم العالم، وإنكار =

العملية والعلمية جميعاً، وأما غير هؤلاء فلا ينكرون العمليات الظاهرة المتواترة، لكن قد يجعلونها لعموم الناس لا لخصوصهم، كما يقولون مثل ذلك في الأمور الخبرية، ومدار كلامهم: على أن الرسالة متضمنة لمصلحة العموم علماً وعملاً. وأما الخاصة فلا؛ وعلى هذا يدور كلام أصحاب «رسائل أخوان الصفا»[(١)] وسائر فضلاء المتفلسفة...»[(٢)].

ثم رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بجواب عقلي على قول أولئك الفلاسفة بقوله:

«فقلنا: إن من زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق، وأحسن بياناً لها فهذا زنديق منافق؛ إذا أظهر الإيمان بهم، باتفاق المؤمنين... وإن قال إن الرسل كانوا أعظم علماً وبياناً، لكن هذه

---

= شرائع الأنبياء، وإبطال القول بالمعاد، والجنة والنار. قامت لهم دولة في البحرين وعاصمتها هجر، أنشاءها أبو سعيد الجنابي عام (٢٨٧هـ). وهم الذين قاموا بغزو مكة بقيادة زعيمهم أبو طاهر الجنابي؛ وذلك في عام (٣١٧هـ)، فهدم الكعبة، وردم بئر زمزم، وأخذ الحجر الأسود معه إلى البحرين، وقتل الحُجاج في البيت الحرام، وهم متعلقون بأستار البيت، وفي شوارع مكة حتى زاد عددهم عن ثلاثين ألفاً، وحبس من النساء والصبيان مثل ذلك. انظر: الفَرق بين الفِرق للبغدادي (٢٢، ٢٨١)؛ والحركات الباطنية في العالم الإسلامي د. محمد الخطيب (١٣٥).

(١) هم جماعة سرية نشأوا في البصرة في منتصف القرن الرابع الهجري في دولة بني بويه؛ سموا أنفسهم بإخوان الصفا وخلان الوفا، تقوم عقيدتهم على فكرة إنشاء دين جديد خليط من الفلسفة اليونانية، والنصرانية، والصابئة، والإسلام؛ بغرض الوصول إلى غايات السمو الأخلاقي، فهم يدعون إلى الوحدة بين جيمع الأديان، ورسائلهم عددها اثنتان وخمسون رسالة؛ وهي في علوم شتى في الرياضة التعليمية والجسمية الطبيعية، والنفسية العقلانية، والناموسية الإلهية والشريعة الدينية. وقد طبعت هذه الرسائل في أربع مجلدات عام (١٣٧٦هـ). انظر: الفتاوي لابن تيمية (٧٩/٤)؛ وتاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون لعمر فروخ (٣٧٧)؛ ودراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها لعبده الشمالي (٣٩٥).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٩٨/٤ ـ ١٠٠) و(١٥٩/٤).

الحقائق لا يمكن علمها، أو لا يمكن بيانها مطلقاً، أو يمكن الأمران للخاصة؛ قلنا: فحينئذٍ لا يمكنكم أنتم ما عجزت عنه الرسل من العلم والبيان. وإن قلتم: لا يمكن علمها؛ قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم علمها بطريق الأولى، وإن قلتم: لا يمكن بيانها؛ قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم بيانها»[1].

**ـ حجية تفسير السنة للقرآن:**

لا شك أن تفسير النبي ﷺ حجة مطلقة يجب قبولها[2] وهو ما يسميه البعض بالتفسير النبوي[3] وهذا التفسير منه ﷺ للقرآن، هو امتثال لأمر ربه له في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فبيان القرآن من النبي ﷺ من أعظم مهامه التي أرسله الله بها كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢]، فبيان الرسول، للقرآن وتعليمه ذلك للناس منه التفسير لا ريب، الذي لا يشك في صحته وحجيته، كيف لا؟ وقد قال الله في حق ما يذكره النبي ﷺ من إبلاغه لأمور الدين وبيانه لها بأنه وحي يوحى؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ـ ٤].

أما تفسير غير النبي ﷺ كمن يأتي بأحاديثه ﷺ التي يرى أنها تفسر بعض الآيات؛ فهذا لا يكون قوله حجة في تفسير السنة للقرآن؛ وذلك لكونه معرض فيه للخطأ، ولا يستثنى من ذلك إلا قول الصحابي في التفسير؛ إذا لم يعرف له مخالف.

---

(١) فتاوى ابن تيمية (٤/١٠١).

(٢) إيثار الحق على الخلق لابن الوزير (١١٥).

(٣) مقالات في علوم القرآن، للطيار (١٣٨ ـ ١٣٩).

## القاعدة الثانية: تفسير مصطلحات الكتاب والسنة بكلام الصحابة ﷺ:

فإن لم يوجد في كلام الله ورسوله ﷺ بيان لمعنى لفظ أو مصطلح من مصطلحات الكتاب والسنة رجع في تفسير ذلك إلى الصحابة رضوان الله عليهم؛ فهم لم يألُ جهداً في تفسير القرآن والسنة وبيانهما للناس، وخاصة بعد موت النبي ﷺ؛ فكانوا يبينون معاني الدين كله أحكامه، وسائر مصطلحاته العقدية والفقهية... إلخ، فهل أقوالهم في الدين حجة أم لا؟

**ـ خلاف الناس في حجية أقوال الصحابة في الدين:**

**المذهب الأول: مذهب علماء السلف:** لقد ورد عن علماء السلف نصوص صحيحة صريحة تفيد أن أقوال الصحابة حجة في الدين؛ في العقيدة، والتفسير، والفقه، واللغة وغير ذلك من العلوم إذا أتفقوا على شيء من ذلك، أو قال أحدهم القول ولم يعرف له من الصحابة مخالف؛ سواء أُشتهر هذا القول لأحدهم أو لم يشتهر، وعلى هذا المعنى أكد الإمام أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي[1] في كتابه «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزاماً لذوي البدع والفضول» فيما حكاه عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه بيان تلبيس الجهمية، قال الإمام الكرجي: في نصه على حجية تفسير الصحابي للقرآن: «إن كان السلف صحابياً فتأويله مقبول متبع؛ لأنه شاهد الوحي والتنزيل، وعرف التفسير والتأويل،... فأما إذا لم يكن السلف صحابياً نظرنا في تأويله، فإن تابعه عليه الأئمة المشهورون، من نقلة الحديث والسنة، ووافقه الثقات الإثبات

---

(١) هو أبو الحسن محمد بن عبد الملك بن محمد بن عمر الكرجي الشافعي، إمام في الفقه، والحديث، شاعر، أديب، من مصنفاته: الذرائع في علم الشرائع؛ والفصول في اعتقاد الأئمة الفحول، توفي عام (٥٣٢هـ). انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٦/ ١٣٧)؛ وشذرات الذهب (٤/ ١٠٠).

تابعناه، وقبلناه، ووافقناه، فإنه وإن لم يكن إجماعاً حقيقة إلا أن فيه مشابهة الإجماع، إذ هو سبيل المؤمنين، وتوافق المتقين، الذي لا يجتمعون على الضلالة»[١]، وقال به ابن القيم رحمه الله في تسويته في حجية أقوال الصحابة بين التفسير والفقه: «الكلام في تفسيره كالكلام في فتواه سواء»[٢]، وقال الإمام ابن رجب الحنبلي: «فالعلم النافع من هذه العلوم كلها ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها، والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحل والحرام، والزهد والرقائق، والمعارف وغير ذلك»[٣].

أما كون قولهم رضي الله عنهم في العقيدة حجة في الدين؛ فذلك لأن العقيدة توقيفية ليس فيها مجال للرأي، مصدرها الكتاب والسنة فقط، وهم تلقوا هذه العقيدة وتعلموها مباشرة من النبي ﷺ؛ فبينها لهم أبلغ البيان، وهم فهموا عنه كل ذلك، واعتقدوه، ونقلوه إلينا.

**أولاً: أقوال علماء السلف في الاحتجاج بأقوال الصحابة رضوان الله عليهم في الدين وفهمهم له:**

**١ ـ أقوال الصحابة:**

لا شك أن الصحابة رضوان الله عليهم أصدق الناس حديثاً، وأصدعهم بقول الحق بعد الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة السلام، وهم عند علماء الأمة العدول الثقات وأئمة الدين وسادته؛ ولأجل ذلك فكل ما يقولونه من أمور الدين صادقون فيه، فمن أقوالهم الدالة على أنهم تعلموا

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (٦/ ٤٠١).
(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية (٤/ ١٥٥).
(٣) فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب الحنبلي، ضمن مجموع رسائل ابن رجب (٣/ ٢٦).

من الرسول ﷺ الدين علماً وعملاً وفهماً قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن، والعمل بهن»[(١)]، ومن يتولى تعليمهم هو المعلم الأول ﷺ وهذا دليل على صحة ما فهموه من مسائل الدين؛ عقيدة، وفقهاً، وتفسيراً، وأخلاقاً، وكل ما عبر عن ذلك من مصطلحات شرعية.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «والله الذي لا إله غيره ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته»[(٢)]؛ ولمعرفة ابن مسعود رضي الله عنه لما عليه الصحابة من الدين والعلم والفهم كان يأمر أمر وجوب باتباعهم فقال: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً. قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوا آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[(٣)]، وقال أيضاً رضي الله عنه: «اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم، وكل بدعة ضلالة»[(٤)] ولأجل ذلك بين أن المنجي من الوقوع في البدع والضلال إنما هو التمسك بما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ من العلم والدين؛ فقال: «**إنكم أصبحتم على الفطرة وإنكم ستحدثون ويُحدث لكم؛ فإذا رأيتم محدثة؛ فعليكم بالهدي الأول**»[(٥)] أي: هدي محمدٍ ﷺ وصحبه رضوان الله عليهم. وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «اتقوا الله يا معشر القراء، وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن استقمتم لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد

(١) تفسير الطبري (١/ ٧٤).
(٢) المصدر السابق (١/ ٧٥).
(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١٩).
(٤) البدع والنهي عنها لابن وضاح القرطبي (٣٦).
(٥) الإبانة الكبرى لابن بطة (الإيمان)، تحقيق د. رضا نعسان (١/ ٣٢٩).

ضللتم ضلالاً بعيداً»[١]. ومن كان قبلهم هم الصحابة رضوان الله عليهم فخطابه كان للتابعين رحمهم الله.

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في مناظرته للخوارج: «جئتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ؛ وليس فيكم منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ، وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله»[٢].

فهذه النصوص عن أولئك الصحابة الأعلام هي داعية إلى وجوب اتباع هدي صحابة رسول الله ﷺ وما هم عليه من الاعتقاد والقول والعمل، وأن مخالفتهم في ذلك ضلال ووقوع في البدع المنهي عنها.

**٢ ـ أقوال علماء السلف من غير الصحابة:**

إن الناظر في كلام أهل العلم؛ المشهود لهم بسلامة الاعتقاد والفضل والتقوى من التابعين ومن جاء بعدهم وسلك نهجهم ليجدها متضافرة على إيجاب اتباع الصحابة رضوان الله عليهم في العلم، والعمل، والفهم لمصطلحات الدين المعبرة عنه، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

قال الإمام الشعبي: «ما حدثوك به عن أصحاب محمد ﷺ فخذه، وما حدثوك به عن رأيهم فانبذه...»[٣]. فهنا الإمام الشعبي يرد على آراء الرجال إذا عارضت ما ذهب إليه أصحاب محمد ﷺ من الاعتقادات والأقوال والأعمال والأفهام.

وقال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: «إذا صح عندنا عن النبي ﷺ شيء لزمنا الأخذ به، فإن لم نجد عنه ووجدنا عن الصحابة فكذلك، فإذا جاء قول التابعين زاحمناهم»[٤].

(١) الزهد لابن المبارك (٤٧).
(٢) جامع بيان العلم وفضله (١٢٦ ـ ١٢٧).
(٣) أعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٥٢).
(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٣/ ٣٦٨).

وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم؛ فرحمهم الله، وهنَّأهم بما آتاهم من ذلك أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه؛ فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاماً وخاصاً، وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا ومن أدركنا ممن نرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا وما صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، فهكذا نقول ولم نخرج من أقاويلهم، وإن قال واحد منهم ولا يخالفه أحد غيره أخذنا بقوله»[1].

وقال الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح؛ فإنه يسعك ما وسعهم»[2].

وقال الإمام أبو يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة رحمهما الله: «إذا جاءكم عن رسول الله فخذوا به، ثم ما جاءكم عن الصحابة رضي الله عنهم فخذوا، ودعوا أقاويلنا»[3]، فهذا إقرار أولئك الأئمة رحمهم الله بأن الصحابة علموا ما جهلنا، وأنهم فوقنا في كل علم، وأن أقوالهم حجة لا يجوز لمسلم أن يتجاوزها إلى غيرها في مسائل الدين التي كان لهم فيها قول.

---

(١) مناقب الشافعي للإمام البيهقي (١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣). وانظر: الرسالة للشافعي (٥٩٧ ـ ٥٩٨)، تحقيق أحمد شاكر.

(٢) اللالكائي (١/ ١٥٤).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٠٢).

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والإقتداء بهم»[١].

فهذا بيان عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ بأن من أصول السنة الاحتجاج بما كان عليه أصحاب محمد ﷺ والاقتداء بهم في ذلك، وهذا هو الغاية في الأخذ بحجية أقوالهم.

ولقد حكى الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ الاحتجاج بما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم عن أكثر من ألف رجل من أهل العلم فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم: أهل الحجاز، ومكة، والمدينة، والكوفة، والبصرة، وواسط بغداد، والشام، ومصر...» ـ وذكر عدداً من العلماء ـ ثم قال بعد ذلك: «فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء...» ـ فذكر اعتقادهم الذي أخذوه عن الصحابة ـ ثم قال: «ويحثون على ما كان عليه النبي ﷺ وأتباعه..»[٢].

وقال محمد بن نصر المروزي[٣] عن الصحابة: «... فهم حجة الله على خلقه بعد رسول الله ﷺ»[٤].

ولقد كان من صنيع الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره اعتماد أقوال الصحابة في التفسير والاحتجاج بها؛ فهو يحكي الخلاف في تفسير

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/ ٢٤١)؛ ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (٢١٦).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٧٢ ـ ١٧٥).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي الشافعي، إمام عصره في الحديث، والفقه، والتفسير. سمع من إسحاق بن راهويه، وهدبة بن خالد، والمزني وأخذ عنه كتب الشافعي ومذهبه. من مصنفاته: القسامة في الفقه؛ الإيمان؛ السنة. توفي (٢٩٤هـ). انظر: السير للذهبي (١٤/ ٣٣)؛ وتاريخ بغداد (٣/ ٣١٥)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٢١٦).

(٤) السنة لمحمد بن نصر ص (١٥).

آية، ثم يردف القول بترجيح تفسير الصحابة والتابعين على تفسير من دونهم بقوله: «غير أن الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأن ذلك عُني به ـ كذا ـ، وعليه أكثر أهل التأويل؛ وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»[١]. ويقول أحياناً: «ولولا أن أقوال أهل التأويل مضت بما ذكرت عنهم من التأويل وإنا لا نستجيز خلافهم فيما جاء عنهم، لكان وجهاً يحتمله التأويل أن يقال...»[٢].

فهذا إمام المصنفين في التفسير لدى أهل الإسلام يقر بوجوب الأخذ بتفسير الصحابة وعدم تجاوزه بأي حال من الأحوال، وما هذا إلا لكونه يرى قولهم في الدين وفهمهم له حجة قطعية.

وقال الإمام اللالكائي رحمه الله في مقدمة كتابه «أصول اعتقاد أهل السنة الجماعة»:

«ثم أستدلُ على صحة مذاهب أهل السنة بما ورد في كتاب الله تعالى فيها، وبما روي عن رسول الله ﷺ؛ فإن وردت فيهما جميعاً ذكرتهما، وإن وجدت في أحدهما دون الآخر ذكرته وإن لم أجد فيهما إلا عن الصحابة الذين أمر الله ورسوله أن يُقتدى بهم، ويُهتدى بأقوالهم ويستضاء بنورهم؛ لمشاهدتهم الوحي والتنزيل، ومعرفتهم معاني التأويل احتججت بها»[٣].

وقال قوام السنة إسماعيل بن محمد الأصبهاني: «فإذا لم يتواجد في الحادثة عن رسول الله ﷺ شيء، ووجد فيها عن أصحابه شيء؛ فهم الأئمة بعده، والحجة اعتباراً بكتاب الله وبأخبار رسول الله ﷺ»[٤].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مستكملاً بيان المنهجية في معرفة

---

(١) تفسير الطبري (٢٦/ ١٢).
(٢) المصدر السابق (١٥/ ١٨٨). وانظر: قواعد التفسير للحربي (١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥).
(٣) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي (١/ ٢٧).
(٤) الحجة في بيان المحجة للإمام الأصبهاني (١/ ٣٩٨).

كلام الله التي بدأها بتقريره لطريقة تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة: «وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح لا سيما علماؤهم وكبراؤهم؛ كالأئمة الربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين مثل: عبد الله بن مسعود»[١]، ثم إن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ لم يكتف بالأخذ بأقوال الصحابة في الدين واعتبارها من الحجج والبراهين، بل أكد على أنه من خالف أقوالهم في الدين، وتفاسيرهم للقرآن ولكلام سيد المرسلين؛ مخالفة تناقض تفاسيرهم تلك، وفهمهم للمصطلحات المعبرة عن معاني الدين العظيم؛ فهو من المبتدعة المضلين، الخارج عن سبيل المؤمنين؛ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر؛ لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا، وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم؛ وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ؛ فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم؛ فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً، ومعلوم أن كل من خالف قولهم له شبهة يذكرها: إما عقلية وإما سمعية»[٢].

وقال أيضاً في تقريره كيفية التعامل مع أقوال الصحابة في الدين: «ما

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥).

(٢) المصدر السابق (١٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٢).

اتفق عليه السابقون الأولون، والذي اتبعوهم بإحسان؛ فعلينا أن نتبعهم فيه؛ سواء قيل: أنه كان منصوصاً في السنة ولم يبلغنا ذلك، أو قيل: أنه مما استنبطوه واستخرجوه باجتهادهم من الكتاب والسنة»[١]. كما أنه نص رَحِمَهُ ٱللَّهُ على حجية قول أحد الصحابة؛ سواء كان هذا القول منتشراً أم لم ينتشر، وبين أن ذلك هو قول جماهير العلماء؛ فقال: «وأما أقوال الصحابة؛ فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم؛ فهي حجة عند جماهير العلماء، . . . وإن قال بعضهم قولاً، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر؛ فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به، كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهورعنه؛ والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع»[٢].

وقال ابن قيم الجوزيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً حجية أقوال الصحابة رضوان الله عليهم: «لا ريب أن أقوالهم في التفسير أصوب من أقوال من بعدهم، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تفسيرهم في حكم المرفوع. قال أبو عبد الله الحاكم في مستدركه: «وتفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع»، ومراده: أنه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لا أنه إذا قال الصحابي في الآية قولاً فلنا أن نقول هذا القول قول رسول الله ﷺ، وله وجه آخر وهو: أن يكون في حكم المرفوع بمعنى: أن رسول الله بين لهم معاني القرآن وفسره لهم؛ كما وصفه تعالى بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فبين لهم القرآن بياناً شافياً كافياً، وكان إذا أشكل على أحد منهم معنى سأله عنه؛ فأوضحه له؛ كما سأله الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] فبين له المراد؛ وكما سأله الصحابة عن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] فبين لهم معناها؛

(١) فتاوى ابن تيمية (٥/ ١٦٣).
(٢) المصدر السابق (٢٠/ ١٤).

وكما سألته أم سلمه رضي الله عنها عن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٨] فبين لها أنه العرض؛ وكما سأله عمر عن الكلالة فأحاله على آية الصيف التي في آخر السورة، وهذا كثير جداً فإذا نقلوا لنا تفسير القرآن فتارة ينقلونه عنه بلفظه، وتارة بمعناه؛ فيكون ما فسروه بألفاظهم من باب الرواية بالمعنى، كما يروون عنه السنة تارة بلفظها، وتارة بمعناها؛ وهذا أحسن الوجهين. والله أعلم»[١].

وقال الإمام الشاطبي رحمه الله موجهاً إلى وجوب مراعاة ما فهمه الصحابة من الأدلة الشرعية ومصطلحاتها المعبرة عنها، وعدم تجاوز ذلك الفهم إلى غيره: «فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»[٢].

**ثانياً: أدلة علماء السلف على حجية أقوال الصحابة في الدين:**

**الدليل الأول: رضا الله عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين:**

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝١٠٠﴾ [التوبة: ١٠٠].

نص الله في هذه الآية على رضاه عن الصحابة رضوان الله عليهم من المهاجرين والأنصار، وذلك الرضا منه سبحانه يشمل الرضا عنهم في عقائدهم، وأعمالهم، وأقوالهم وفهمهم لكتابه وسنة رسوله ﷺ والمصطلحات المعبرة عن معانيها؛ فهو رضا عام عن الصحابة في كل ذلك مما لا يخالف كتاباً ولا سنة، وهو عام يراد به العموم لا يخصص منه وجه

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (٤/ ١٥٣ ـ ١٥٤).
(٢) الموافقات للإمام الشاطبي (٣/ ٧٧).

من الوجوه، ولا يستثنى منه عقيدة ولا قول ولا عمل ولا فهم للدين ومصطلحاته، ومن حاول تخصيص بعض ذلك؛ تناقضت أقواله، وتضاربت آراؤه، وصاحت النصوص بالنكير عليه وتغليطه في ذلك، ومن هذه حاله من الرضا، فإن قوله حجة في الدين يجب اتباعه فيه. قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فوجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم؛ فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته؛ فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك وأن يستحق الرضوان؛ ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً؛ كتقليد بعض المفتين لم يستحق من اتبعهم الرضوان إلا أن يكون عامياً؛ فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم حينئذ»[1] ثم عرض رَحِمَهُ اللَّهُ بعض الاعتراضات لمن لم يرى في هذا الدليل دلالة على حجية أقوال الصحابة في الدين وهي:

١ ـ أن معنى اتباع الصحابة هو: أن يقول ما قالوا بالدليل؛ وهو سلوك سبيل الاجتهاد؛ لأنهم إنما قالوا بالاجتهاد، والدليل عليه قوله: ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾، ومن قلدهم لم يتبعهم بإحسان لأنه لو كان مطلق الاتباع محموداً لم يفرق بين الاتباع بإحسان أو بغير إحسان.

٢ ـ أن قوله: ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾ أي: بالتزام الفرائض، واجتناب المحارم.

٣ ـ أن الثناء على من اتبعهم كلهم؛ وذلك اتباعهم فيما اجمعوا عليه.

٤ ـ أن الثناء على من اتبعهم لا يقتضي وجوبه، وإنما يدل على جواز تقليدهم، وذلك دليل على جواز تقليد العالم؛ كما هو مذهب طائفة من العلماء، أو تقليد الأعلم؛ كقول طائفة أخرى. أما الدليل على وجوب اتباعهم فليس في الآية ما يقتضيه[2].

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٢٤).
(٢) انظر: المصدر السابق (٤/ ١٢٤).

ولقد أجاب ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذه الاعتراضات بقوله:

«فالجواب من وجوه:

**أحدها**: أن الاتباع لا يستلزم الاجتهاد لوجوه:

١ ـ أن الاتباع المأمور به في القرآن كقوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] ونحوه لا يتوقف على الاستدلال على صحة القول مع الاستغناء عن القائل.

٢ ـ أنه لو كان المراد اتباعهم في الاستدلال والاجتهاد لم يكن فرق بين السابقين وبين جميع الخلائق؛ لأنه اتباع موجب الدليل؛ يجب أن يتبع فيه كل أحد، فمن قال قولاً بدليل صحيح وجب موافقته فيه.

٣ ـ أن الاتباع افتعال من اتبع، وكون الإنسان تابعاً لغيره نوع افتقار إليه ومشي خلفه، وكل واحد من المجتهدين المستدلين ليس متبعاً للآخر، ولا مفتقراً إليه بمجرد ذلك حتى يستشعر موافقته والانقياد له؛ ولهذا لا يصح أن يقال لمن وافق رجلاً في اجتهاده أو فتواه اتفاقاً إنه متبع له.

٤ ـ أن الآية قصد بها: مدح السابقين والثناء عليهم وبيان استحقاقهم أن يكونوا أئمة متبوعين، وبتقدير ألا يكون قولهم موجباً للموافقة ولا مانعاً من المخالفة... لا يكون لهم هذا المنصب ولا يستحقون هذا المدح والثناء...

**والثاني**: وأما قوله: ﴿بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [التوبة: ١٠٠] فليس المراد به أن يجتهد، وافق أو خالف؛ لأنه إذا خالف لم يتبعهم فضلاً عن أن يكون بإحسان، ولأن مطلق الاجتهاد ليس فيه اتباع لهم، لكن الاتباع لهم اسم يدخل فيه كل من وافقهم في الاعتقاد والقول، فلا بد مع ذلك أن يكون

المتبع محسناً بأداء الفرائض واجتناب المحارم، لئلا يقع الاغترار بمجرد الموافقة قولاً، وأيضاً فلا بد أن يحسن المتبع لهم القول فيهم، ولا يقدح فيهم، اشترط الله ذلك لعلمه بأن سيكون أقوام ينالون منهم. وهذا مثل قوله تعالى بعد أن ذكر المهاجرين والأنصار: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾ [الحشر: ١٠][١].

**الثالث**: وأما قولهم «إن الثناء على من اتبعهم كلهم» فنقول: الآية اقتضت الثناء على من اتبع كل واحد منهم كما أن قوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم﴾ [التوبة: ١٠٠] يقتضي حصول الرضوان لكل واحد من السابقين والذين اتبعوهم في قوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ﴾ [التوبة: ١٠٠] وكذلك في قوله: ﴿ٱتَّبَعُوهُم﴾ [التوبة: ١٠٠] لأنه حكم علق عليهم في هذه الآية، فقد تناولهم مجتمعين ومنفردين، وأيضاً فإن الأصل في الأحكام المتعلقة بأسماء عامة ثبوتها لكل فرد من تلك المسميات كقوله: ﴿وَأَنۡ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] وقوله: ﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] وقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] وأيضاً فإن الأحكام المعلقة على المجموع يؤتى فيها باسم يتناول المجموع دون الأفراد كقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فإن لفظ الأمة ولفظ سبيل المؤمنين لا يمكن توزيعه على أفراد الأمة وأفراد المؤمنين، بخلاف لفظ السابقين فإنه يتناول كل فرد من السابقين، وأيضاً فالآية تعم اتباعهم مجتمعين ومنفردين في كل ممكن؛ فمن اتبع جماعتهم إذا اجتمعوا واتبع آحادهم فيما وجد عنهم مما لم يخالفه فيه غيره منهم فقد صدق عليه أنه

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٢٤).

اتبع السابقين، أما من خالف بعض السابقين فلا يصح أن يقال اتبع السابقين لوجود مخالفته لبعضهم، لا سيما إذا خالف هذا مرة، وهذا مرة؛ وبهذا يظهر الجواب عن اتباعهم إذا اختلفوا؛ فإن اتباعهم هناك قول بعض تلك الأقوال باجتهاد واستدلال، إذ هم مجتمعون على تسوية كل واحد من تلك الأقوال لمن أدى اجتهاده إليه فقد قصد اتباعهم أيضاً، أما إذا قال الرجل قولاً ولم يخالفه غيره فلا يعلم أن السابقين سوَّغوا خلاف ذلك القول، وأيضاً فالآية تقتضي اتباعهم مطلقاً، فلو فرضنا أن الطالب وقف على نص يخالف قول الواحد منهم فقد علمنا أنه لو ظفر بذلك النص لم يعدل عنه، أما إذا رأينا رأياً فقد يجوز أن يخالف ذلك الرأي، وأيضاً فلو لم يكن اتباعهم إلا فيما أجمعوا عليه كلهم لم يحصل اتباعهم إلا فيما قد علم أنه من دين الإسلام بالاضطرار... إذ الاتباع في ذلك غير مؤثر[١]... وأيضاً فإنهم إنما استحقوا منصب الإمامة والاقتداء بهم بكونهم هم السابقين؛ وهذه صفة في كل واحد منهم، توجب أن يكون كل منهم إماماً للمتقين؛ كما استوجب الرضوان والجنة»[٢].

**الرابع**: وأما قوله: «ليس فيها ما يوجب اتباعهم» فنقول: الآية تقتضي الرضوان عمن اتبعهم بإحسان، وقد قام الدليل على أن القول في الدين بغير علم حرام، فلا يكون اتباعهم قولاً بغير علم، بل قولاً بعلم، وهذا هو المقصود وحينئذ فسواء يسمى تقليداً أم اجتهاداً، وأيضاً فإن كان تقليد العالم للعالم حراماً كما هو قول الشافعية والحنابلة فاتباعهم ليس بتقليد لأنه مرضي، وإن كان تقليدهم جائزاً أو كان تقليدهم مستثنى من

---

(١) يشير ابن القيم هنا ﷺ إلى أنه إذا كان الاتِّباع فقط فيما أجمعوا عليه مما هو معلوم من الدين بالضرورة فما مزية ثناء الله على من اتبعهم وترغيبه في ذلك، أما كان يكفي توجيه الناس للعمل بما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا حاجة حينئذ لذكر فضل اتباعهم.

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٢٤ ـ ١٢٨) بتصرف.

التقليد المحرم، فلم يقل أحد أن تقليد العلماء من موجبات الرضوان؛ فعلم أن تقليدهم خارج عن هذا؛ لأن تقليد العالم وإن كان جائزاً فتركه إلى قول غيره أو إلى اجتهاد جائز أيضاً بالاتفاق، والشيء المباح لا يستحق به الرضوان.

وأيضاً فإن رضوان الله غاية المطالب التي لا تنال إلا بأفضل الأعمال، ومعلوم أن التقليد الذي يجوز خلافه ليس بأفضل الأعمال، بل الاجتهاد أفضل منه، فعلم أن اتباعهم هو أفضل ما يكون في مسألة اختلفوا فيها هم ومن بعدهم، وأن اتباعهم دون من بعدهم هو الموجب لرضوان الله؛ فلا ريب أن رجحان أحد القولين يوجب اتباعه، وقولهم أرجح بلا شك ومسائل الاجتهاد لا يتخير الرجل فيها بين القولين، وأيضاً فإن الله أثنى على الذين اتبعوهم بإحسان، والتقليد وظيفة العامة، فأما العلماء فإما أن يكون مباحاً لهم أو محرماً؛ إذ الاجتهاد أفضل منه بغير خلاف، وهو واجب عليهم، فلو أريد باتباعهم التقليد الذي يجوز خلافه لكان للعامة في ذلك النصيب الأوفى، وكان حظ علماء الأمة من هذه الآية أبخس الحظوظ، ومعلوم أن هذا فاسد، وأيضاً فالرضوان عمن اتبعهم دليل على أن اتباعهم صواب ليس بخطأ؛ فإنه لو كان خطأ لكان غاية صاحبه أن يُعفى له عنه؛ فإن المخطئ إلى أن يُعفى عنه أقرب منه إلى أن يُرضى عنه؛ وإذا كان صواباً وجب اتباعه؛ لأن خلاف الصواب خطأ، والخطأ يحرم اتباعه إذا علم أنه خطأ، وقد علم أنه خطأ، بكون الصواب خلافه، وأيضاً فإذا كان اتباعهم موجب الرضوان لم يكن ترك اتباعهم موجب الرضوان؛ لأن الجزاء لا يقتضيه وجود الشيء وضده، ولا وجوده وعدمه؛ لأنه يبقى عديم الأثر في ذلك الجزاء، وإذا كان في المسألة قولان: أحدهما يوجب الرضوان والآخر لا يوجبه كان الحق ما يوجبه، وهذا هو المطلوب، وأيضا فإن طلب رضوان الله واجب؛ لأنه إذا لم يوجد رضوانه فإما سخطه أو عفوه، والعفو إنما يكون مع انعقاد سبب الخطيئة، وذلك لا تباح

مباشرته إلا بالنص، وإذا كان رضوانه إنما هو في اتباعهم واتباع رضوانه واجب، كان اتباعهم واجباً.

وأيضاً فإنه إنما أثنى على المتبع بالرضوان، ولم يصرح بالوجوب؛ لأن إيجاب الاتباع يدخل فيه الاتباع في الأفعال، ويقتضي تحريم مخالفتهم مطلقاً، فيقتضي ذم المخطئ، وليس كذلك، أما الأقوال فلا وجه لمخالفتهم فيها بعد ما ثبت أن فيها رضا الله تعالى، وأيضاً فإن القول إذا ثبت أن فيه رضا الله لم يكن رضا الله في ضده، بخلاف الأفعال فقد يكون رضا الله في الأفعال المختلفة، وفي الفعل والترك بحسب قصدين وحالين، أما الاعتقادات والأقوال فليست كذلك، فإذا ثبت أن في قولهم رضوان الله تعالى لم يكن الحق والصواب إلا هو فوجب اتباعه»[1].

**الدليل الثاني: أخذهم الدين عن النبي ﷺ فهماً وعملاً:**

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن الرسول ﷺ بين للصحابة جميع ما يتعلق بهذا الدين؛ من عقائد وشرائع وأخلاق وغير ذلك من المسائل، وفهموا ذلك عنه حق الفهم، وعملوا به، ونقلوا ذلك إلينا؛ فهذا حجة على صحة أفهامهم وأقوالهم في كل ما يتعلق بالدين. قال ابن تيمية رحمه الله: «يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يتناول هذا وهذا»[2].

**الدليل الثالث: أنهم خير القرون رضوان الله عليهم:**

وذلك كما في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:

---

(١) إعلام الموقعين (٤/١٢٨ ـ ١٢٩).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٣١).

«**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[١]، وهذه الخيرية لمن في قرنه ﷺ يدخل فيها دخولاً أولياً صحابته رضوان الله عليهم؛ فهم خير هذه الأمة فهماً للدين ومصطلحاته وخيرها عملاً بمقتضى أوامره ونواهيه.

قال ابن القيم رحمه الله: «فأخبر النبي ﷺ أن خير القرون قرنه مطلقاً وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيراً من بعض الوجوه فلا يكونون خير القرون مطلقاً، فلو جاز أن يخطئ الرجل منهم في حكم، وسائرهم لم يفتوا بالصواب ـ وإنما ظفر بالصواب من بعدهم وأخطئوا هم ـ لزم أن يكون ذلك القرن خيراً منهم من ذلك الوجه؛ لأن القرن المشتمل على الصواب خير من القرن المشتمل على الخطأ في ذلك الفن، ثم هذا يتعدد في مسائل عديدة؛ لأن من يقول «قول الصحابي ليس بحجة» يجوز عنده أن يكون من بعدهم أصاب في كل مسألة قال فيها الصحابي قولاً، ولم يخالفه صحابي آخر، وفات هذا الصواب الصحابة، ومعلوم أن هذا يأتي في مسائل كثيرة تفوق العد والإحصاء، فكيف يكونون خيراً ممن بعدهم وقد أمتاز القرن الذي بعدهم بالصواب فيما يفوق العد والإحصاء مما أخطأوا فيه؟ ومعلوم أن فضلية العلم ومعرفة الصواب أكمل الفضائل وأشرفها، فيا سبحان الله! أي وصمة أعظم من أن يكون الصديق أو الفاروق أو عثمان أو علي أو ابن مسعود أو سلمان الفارسي أو عبادة بن الصامت وأضرابهم رضي الله عنهم قد أخبر عن حكم الله أنه كيت وكيت في مسائل كثيرة وأخطأ في ذلك، ولم يشتمل قرنهم على ناطق بالصواب في تلك المسائل حتى نبغ من بعدهم؛ فعرفوا حكم الله الذي جهله أولئك السادة وأصابوا الحق الذي أخطأه أولئك الأئمة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الشهادات برقم (٢٦٥١)؛ ومسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة برقم (٢٥٣٣).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزيه (٤/ ١٣٦).

**الدليل الرابع: ربطه ﷺ نجاة العبد بسيره على منهج صحابته الذي هو منهجه:**

وذلك لما في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة**»، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**»[1]. فهذا نص من النبي ﷺ في وقوع الهلاك في هذه الأمة ولم يستثن من ذلك إلا ما كان عليه ﷺ وأصحابه، وهذا من الأدلة القوية على أن أقوال صحابة رسول الله ﷺ في الدين حجة، حيث رتب ﷺ النجاة لمن أرادها باتباع منهجه الذي بين ﷺ أنه منهج الصحابة أيضاً؛ فمن كان منهجه هو منهج النجاة للعبد في الدنيا والآخرة كيف لا يكون قوله في الدين حجة؟

**الدليل الخامس: أنهم رضوان الله عليهم أمنة لأمة محمد ﷺ:**

وذلك لما في صحيح مسلم من حديث أبي موسى الأشعري قال: «صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، فقلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء؛ فجلسنا، فخرج علينا، فقال: «ما زلتم ههنا؟» فقلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء. قال: «**أحسنتم أصبتم، ورفع رأسه إلى السماء؛ وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء فقال: النجوم أمنة للسماء؛ فإذا ذهبت النجوم آتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي؛ فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة**

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الإيمان برقم (٢٦٤١) وقال: «هذا حديث مفسر غريب لا نعرف مثل هذا إلا من هذا الوجه»، وأخرجه الحاكم في مستدركه (١/ ١٢٩)؛ وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٣٤٨).

**لأمتي؛ فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»**[(١)].

قال الإمام أبو العباس القرطبي: «قوله: «أصحابي أمنة لأمتي» يعني أن أصحابه ما داموا موجودين كان الدين قائماً، والحق ظاهراً، والنصر على الأعداء حاصلاً، ولما ذهب أصحابه غلبت الأهواء، وأديلت الأعداء، ولا يزال أمر الدين متناقضاً، وجده ناكصاً إلى أن لا يبقى على ظهر الأرض أحد يقول: الله؛ وهو الذي وعدت به أمته. والله تعالى أعلم»[(٢)].

وقال الإمام النووي رَحِمَهُ اللهُ: «قوله ﷺ: «**وأصحابي أمنة لأمتي...**» معناه من ظهور البدع والحوادث في الدين، والفتن فيه...»[(٣)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في احتجاجه بهذا الحديث على حجية أقوال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين: «ووجه الاستدلال بالحديث أنه جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم؛ كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطي من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضاً فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمنة لهم، وحرزاً من الشر وأسبابه، فلو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به ويظفر به من بعدهم لكان الظافرون بالحق أمنة للصحابة، وحرزاً لهم؛ وهذا من المحال»[(٤)].

فتبين من كلام أولئك الأعلام أن الصحابة رضوان الله عليهم صمام الأمان في حفظ أمة محمد ﷺ من بعده من الهلاك والضلال في الدين، ولا يصح أن يكون من هذه حاله اعتقاده، وقوله، وعمله، وفهمه للدين.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب فضائل الصحابة برقم (٢٥٣١).
(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٦/ ٤٨٥).
(٣) شرح صحيح مسلم للإمام النووي (١٦/ ٣١٧).
(٤) إعلام الموقعين (٤/ ١٣٧).

ومسائله، ومصطلحاته مخطئ في ذلك كله أو بعضه فلم يبق إلا كون ما هم عليه من الدين والفهم له حجة ملزمة لكل من جاء بعدهم من المسلمين.

**الدليل السادس: أمره ﷺ بوجوب التزام سنة خلفائه الراشدين، مع ثنائه على علم صحابته:**

وذلك لما في حديث العرباض بن سارية الذي يقول فيه ﷺ: «... **وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**»[١]. قال ابن القيم رحمه الله: «فقرن ﷺ سنة خلفائه بسنته، وأمر باتباعها كما أمر باتباع سنته، وبالغ في الأمر بها حتى أمر بأن يُعضَّ عليها بالنواجذ؛ وهذا يتناول ما أفتوا به وسنوه للأمة؛ وإن لم يتقدم من نبيهم فيه شيء.. ويتناول ما أفتى به جميعهم أو أكثرهم أو بعضهم؛ لأنه علق ذلك بما سنه الخلفاء الراشدون»[٢].

وأيضاً عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**اقتدوا باللذَين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار، وتمسكوا بعهد ابن مسعود**»[٣]، والاقتداء بهما يشمل الاقتداء في الاعتقاد، والقول، والعمل، والفهم للدين ومصطلحاته.

وأيضاً حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال: «**إن يطع الناس أبا بكر**

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب برقم (٣٦٦٣)؛ وأحمد في مسنده (٥/ ٣٨٥)؛ والحاكم (٣/ ٧٥)؛ وصححه برقم (٦٩٠١)؛ وصححه الألباني في السلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٢٣٣).

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٤٠).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، (٥/ ٢٩٨)؛ والبيهقي في دلائل النبوة (٦/ ٣٠٢)؛ وابن حبان في صحيحه برقم (٦٩٠١)؛ وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٢٢٥).

**وعمر يرشدوا»**[١] قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فجعل الرشد معلقاً بطاعتهما فلو أفتوا بالخطأ في حكم وأصابه من بعدهم لكان الرشد في خلافهما»[٢].

وأيضاً حديث حمزة بن عبد الله عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال: «**بينا أنا نائم إذا أتيت بقدح لبن فشربت حتى أني لأرى الري يخرج في أظفاري ثم أعطيت فضلتي عمر**» قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: «**العلم**»[٣].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن أبعد الأشياء أن يكون الصواب مع من خالفه في فتيا أو حكم لا يعلم أن أحداً من الصحابة خالفه فيه، وقد شهد له رسول الله ﷺ بهذه الشهادة»[٤].

وأيضاً حديث عبد الله بن عباس أن النبي ﷺ قال له: «**اللهم فقهه في الدين**»[٥]. وعنه أيضاً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**اللهم علِّمه الكتاب**»[٦]. قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن المستبعد جداً، بل الممتنع أن يفتى حبر الأمة، وترجمان القرآن؛ الذي دعا له رسول الله ﷺ بدعوة مستجابة قطعاً أن يفقه في الدين ويعلمه الحكمة، ولا يخالفه فيها أحد من الصحابة، ويكون فيها على خطأ، ويفتي واحد من المتأخرين بعده بخلاف فتواهم، ويكون

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٥/٢٩٨)؛ وابن حبان في صحيحه برقم (٧٠٢٧)؛ وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٢٢٢٥)؛ والحديث أصله في صحيح مسلم، في كتاب الفضائل برقم (٢٢٧٩).

(٢) إعلام الموقعين (٤/١٤١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب العلم برقم (٨٢)؛ ومسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة برقم (٢٣٩١).

(٤) إعلام الموقعين (٤/١٤٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الوضوء برقم (١٤٣)؛ ومسلم في صحيحه في كتاب الفضائل برقم (٢٤٧٧).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب العلم برقم (٧٥).

الصواب معه فيظفرون به هو ومقلدوه، ويحرمه ابن عباس والصحابة»[١].

**الدليل السابع: إجماع التابعين على اتباع الصحابة في أمور الدين:**

وذلك كما في قول الإمام العلائي[٢] رحمه الله عند ذكره لأدلة من قال بحجية قول الصحابي في الدين: «الوجه السادس: وهو المعتمد: أن التابعين[٣] أجمعوا على اتباع الصحابة فيما ورد عنهم، والأخذ بقولهم، والفتيا به من غير نكير من أحد منهم، وكانوا من أهل الاجتهاد أيضاً...»[٤].

فهنا يقرر الإمام العلائي رحمه الله أن صنيع التابعين رضوان الله عليهم أجمعين الذين هم تلاميذ الصحابة هو قبول أقوال الصحابة في الدين، وفتواهم فيه؛ في العقيدة، والتفسير، والفقه وغير ذلك فهم لم يفرقوا بين ما أتاهم من مسائل الدين من قبل صحابة رسول الله ﷺ وهذا الذي ذكره الإمام العلائي يؤيده فيه ابن القيم رحمه الله بقوله: «أما إذا قال الرجل قولاً ولم يخالفه غيره فلا يعلم أن السابقين سوَّغوا خلاف ذلك القول»[٥].

فتبين إذاً أن قول علماء التابعين الذي أجمعوا عليه هو: أن الصحابي

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٤٦).

(٢) هو أبو سعيد خليل كيكَلْدي بن عبد الله، العلائي الشافعي، الملقب بصلاح الدين، إمام في الفقه والأصول، كان متقناً لعلم الحديث، متكلماً، أديباً، من مشايخه: الإمام الذهبي، والزملكاني، من مصنفاته: المجموع المذهب في قواعد المذهب؛ وإجمال الإصابة في أقوال الصحابة؛ والأشباه والنظائر، توفي في القدس عام (٧٦١هـ). انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (٢/ ١٧٩)؛ وشذرات الذهب (٦/ ١٩٠).

(٣) ومنهم سعيد بن المسيب، والحسن البصري، ومجاهد، وعطاء بن أبي رباح، ومسروق وغيرهم كثير.

(٤) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للإمام العلائي (٦٦)، تحقيق د. محمد بن سليمان الأشقر.

(٥) إعلام الموقعين (٤/ ١٢٧).

إذا قال قولاً في الدين ولم يعرف له مخالف وجب قبوله، وأنه لا يعرف عن أحد من التابعين أنه أجاز وسوغ مخالفة قول ذلك الصحابي في الدين إذا لم يعلم له مخالف، فمن باب أولى إذا اتفقوا على قول في الدين أنه يجب قبول قولهم في الحالتين؛ وهما حجة.

ولا يشغب على ما ذهب إليه العلائي وابن القيم رحمهما الله وغيرهم ما ذكره بعض العلماء المعاصرين[١] بدفع دعوى الإجماع على أن التابعين أجمعوا على اتباع الصحابة، والأخذ بقولهم في الدين من غير نكير بما ورد عن السلف أيضاً بأنه لا حجة في قول أحد بعد النبي ﷺ، وذلك كقول مجاهد «ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ»[٢].

**ـ والجواب عن ذلك بما يلي:**

**أولاً**: أن قولهم هذا الذي نصوا فيه على أنه ليس أحد من خلق الله إلا ويؤخذ من قوله ويترك لا يعارض إجماعهم الذي حكاه الإمام العلائي على قبول قول الصحابي في الدين، وعلى وجه الخصوص إذا لم يخالفه غيره من الصحابة؛ وذلك لأن مراد كلامهم ذلك أنه لا يوجد شخص يقبل قوله مطلقاً في الدين؛ فيصبح مصدراً معصوماً في القول والعمل كالنبي ﷺ فليس هناك أحد من العالمين سوى النبي ﷺ هذه صفته، بدليل أن الصحابة رضوان الله عليهم إذا اختلفوا لم يكن قول بعضهم حجة على البعض الآخر عند علماء السلف الذين يرون حجية قول الصحابي في الدين، وإنما الحجة لديهم فيما إذا اتفق الصحابة أو قال أحدهم قولاً لم يخالفه فيه غيره.

**الثاني**: أن هذا الاعتراض خارج محل النزاع أصلاً؛ فإن المسألة هي

(١) هو الشيخ الدكتور محمد بن سليمان الأشقر وفقه الله محقق كتاب العلائي إجمال الإصابة.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ٩٠).

في تفسير الصحابي للدين، ومصطلحاته المعبرة عنه، مما لا يخالف فيه نصاً من القرآن والسنة.

فمن كان قوله موافقاً للقرآن والسنة أخذ به، ومن خالفهما ترك قوله؛ وهذا يشمل كل أحد من المسلمين؛ إذا جاءنا الحق من عنده قبلناه وإذا جاءنا الباطل المخالف للكتاب والسنة رددناه.

**الثالث**: أنه على افتراض أنه ضمن محل النزاع؛ فإن علماء السلف الذين قالوا بأنه كل يؤخذ من قوله ويرد إلا النبي ﷺ، هم الذي قالوا أيضاً بحجية قول الصحابي في الدين فيما اتفقوا عليه، أو قال أحدهم فيه قولاً وليس في المسألة نص من الكتاب والسنة وما ذلك إلا دليل على أنهم أرادوا المعنى الذي ذكرناه أولاً؛ فلا يمكن أن تتعارض أقوالهم ويجمعوا على هذا التناقض، وصنيعهم في التعامل مع أقوال الصحابة في الدين، وتعظيمهم لها، واحتجاجهم بها دون تردد مما لم يرد فيه كتاب ولا سنة يعرفه من أطلع على أحوالهم واستقرأها؛ كما استقرأها العالمان الجليلان العلائي وابن القيم، وذكرا أنه لا يعرف عن أحد من التابعين الذين هم تلاميذ الصحابة، وحملة الدين من بعدهم أنه سوَّغ خلاف قول الصحابة في الدين وفهمهم لمصطلحاته؛ وهذا هو الغاية في كون أقوال الصحابة، وفهمهم للدين ومصطلحاته حجة لديهم بلا ريب.

**الرابع**: أنه عندما يقال بقبول قول الصحابي في الدين وتفسيره لمصطلحاته على أنها حجة فليس ذلك لأجل أن القائل كونه صحابياً فقط، بل لأن له من الخصائص المميزة له عن سائر الناس ممن جاء بعده؛ والتي لا يشترك معه فيها أحد؛ والتي منها رجحان أن يكون قوله هذا أخذه عن النبي ﷺ دون أن يصرح بذلك، ومن وقف على أحوالهم عرف ذلك عنهم، إلى غير ذلك من الخصائص المسوغة والمرجحة لقبول قولهم حجة في الدين، وهذا ما سيأتي له مزيد بيان في الفقرة التالية.

**ثالثاً: أسباب القول بحجية الصحابة:**

بعد أن تم عرض كلام الصحابة والتابعين والأئمة المهديين من علماء المسلمين الدالة على اعتبارهم لهذه الحجية، وعرض الأدلة الشرعية التي تؤيد قولهم ذلك؛ فإنه يحسن أن نختم الكلام حول الأسباب التي جعلت قول أولئك الصحابة الأطهار رضوان الله عليهم أجمعين حجة في الدين لا ترد، وهذا مما يمكن استنباطه من أقوال الصحابة أنفسهم، وممن جاء بعدهم من علماء الإسلام؛ وهذه الأسباب يمكن حصرها فيما يلي:

**أولاً**: العمق في العلم: فهم ذوو علمٍ عميق وأعلم الناس بمراد الله ومراد رسوله ﷺ، ويشهد لذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه في الصحابة: «... وأعمقها علماً»[١] وقول ابن عباس فيهم: «... وهم أعلم بتأويله»[٢] أي بتأويل القرآن، وقول عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «فهم عن علم وقفوا... وعلموا من تأويله ما جهلتم»[٣] ـ أي: علموا من تأويل القرآن ـ.

وقول الشافعي رحمه الله: «تعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاماً وخاصاً، وعزماً وإرشاداً وَرِثوا عن سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد»[٤]، وقول ابن جرير رحمه الله فيهم: «وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن»[٥].

وقول اللالكائي فيهم: «ومعرفتهم معاني التأويل»[٦] وقول ابن تيمية:

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١٩).
(٢) المصدر السابق (٢/ ١٢٦ ـ ١٢٧).
(٣) الشريعة للآجري (٢٣٣ ـ ٢٣٤).
(٤) الرسالة للإمام الشافعي (٥٩٧ ـ ٥٩٨) تحقيق أحمد شاكر، ومناقب الشافعي للإمام البيهقي (١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣).
(٥) تفسير الطبري (٢٦/ ١٢).
(٦) أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ٢٧).

«ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح»[١]، وقوله فيهم أيضاً: «ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه»[٢]، وقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ فيهم: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون»[٣].

**ثانياً**: أنهم أعلم الناس بلسان القرآن؛ اللغة العربية. قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ في أسباب اعتماده وترجيحه لفهم الصحابة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ: «أحدهما: معرفتهم باللسان العربي فإنهم عرب فصحاء؛ لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة»[٤].

**ثالثاً**: مشاهدتهم لتنزيل الوحي، ومعرفتهم بأحواله، وأحوال من نزل فيهم:

ومن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنه: «وعليهم نزل القرآن»[٥]، وقول الشافعي فيهم: «وشاهدوه والوحي ينزل عليه...»[٦]، وقول ابن جرير: «وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن والسبب الذي فيه نزل»[٧]، وقول اللالكائي: «لمشاهدتهم الوحي والتنزيل»[٨]، وقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «فإنهم أدرى بذلك ـ أي: بتفسير القرآن ـ... لما شاهدوه من القرائن والأحوال

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦٤).
(٢) المصدر السابق (١٣/ ٣٦١).
(٣) الموافقات للشاطبي (٣/ ٧٧).
(٤) الموافقات (٤/ ١٢٨).
(٥) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١٢٧).
(٦) الرسالة للشافعي (٥٩٧).
(٧) تفسير الطبري (٢٦/ ١٢).
(٨) أصول اعتقاد أهل السنة اللالكائي (١/ ٢٧).

التي اختصوا بها...»[١]، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله مبيناً السبب الثاني في اعتماده لبيان الصحابة: «والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب؛ فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة؛ فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية»[٢].

**رابعاً**: تقواهم: فمن المعلوم بالضرورة إجماع الأئمة على كون صحابة رسول الله ﷺ هم أتقى الخليقة بعد الأنبياء والمرسلين عليهم السلام؛ والتقوى هاهنا لها دور عظيم في معرفة الحق، والبصر به، والحرص على الالتزام به؛ لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فالله ذكر في كتابه أن تقواه سبحانه من أهم الأسباب للحصول على العلم النافع وفهم مراده ومراد رسوله ﷺ: والصحابة بالإجماع لهم القدح المعلى في ذلك؛ ولهم فيه السبق المجلى؛ ولذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه مشعراً بأهمية التقوى في الوصول للحق عند وصفه للصحابة: «فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً... وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً...»[٣]. وقول الشافعي رحمه الله: «وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسوله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم رضاهم بما أتاهم من ذلك أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين»[٤]. وقول الإمام ابن تيمية: «ولما لهم من... العمل الصالح،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦١).

(٢) الموافقات (٤/ ١٢٨).

(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١٩).

(٤) الرسالة للشافعي (٥٩٧ ـ ٥٩٨).

لا سيما علماؤهم وكبراؤهم؛ كالأئمة الأربعة. .»[١] ولقد جلَّى هذا المعنى أيما تجلية ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: ٧٩] فبين أن أصحاب القلوب النقية، التقية الطاهرة هي التي تفهم معاني كتابه الكريم كما أراد الله فقال: «ودلت الآية بإشارتها وإيمائها على أنه لا يدرك معانيه ولا يفهمه إلا القلوب الطاهرة، وحرام على القلب المتلوث بنجاسة البدع والمخالفات أن ينال معانيه وأن يفهمه كما ينبغي. قال البخاري في صحيحه في هذه الآية: «لا يجد طعمه ونفعه إلا من آمن بالقرآن». هذا أيضاً من إشارة الآية وتنبيهها وهو: أنه لا يلتذ به وبقراءته وفهمه وتدبره إلا من شهد أنه كلام الله؛ تكلم به حقاً، وأنزله على رسوله وحياً، ولا ينال معانيه إلا من لم يكن في قلبه حرج منه بوجه من الوجوه، فمن لم يؤمن بأنه حق من عند الله ففي قلبه منه حرج، ومن لم يؤمن بأن الله سبحانه تكلم به وحياً وليس مخلوقاً من جملة مخلوقاته ففي قلبه منه حرج، ومن قال: إن له باطناً يخالف ظاهره، وإن له تأويلاً لا نفهمه ولا نعلمه، وإنما نتلوه متعبدين بألفاظه ففي قلبه منه حرج، ومن سلط عليه آل الآرائيين، وهذيان المتكلمين، وسفسطة المسفسطين، وخيالات المتصوفين ففي قلبه منه حرج، ومن جعله تابعاً لنحلته وقلبه ومذهبه وقول من قلده دينه، ينزله على أقواله، ويتكلف حمله عليها ففي قلبه منه حرج، ومن لم يحكمه ظاهراً وباطناً، في أصول الدين وفروعه، ويسلم وينقاد لحكمه أين كان ففي قلبه منه حرج، ومن لم يأتمر بأوامره، وينزجر بزواجره، ويصدق جميع أخباره، ويحكم أمره ونهيه وخبره، ويرد له كل أمر ونهي وخبر خالفه ففي قلبه منه حرج، وكل هؤلاء لم تمس قلوبهم معانيه ولا يفهمونه كما ينبغي أن يفهم، ولا يجدون من لذة حلاوته وطعمه ما وجده الصحابة ومن تبعهم. . .»[٢].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٦٤).

(٢) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم الجوزية (١/ ٤٠٩ ـ ٤١١).

**خامساً**: سلامة مقصدهم وإخلاصهم في بيان الحق للأمة: وهذه نتيجة حتمية لمن اتصف بالتقوى والعمل الصالح؛ فهي أثر عظيم من آثار التقوى والإيمان والصلاح الذي كان عليه صحابة رسول الله ﷺ. قال د. مساعد الطيار منبهاً على هذا المعنى العظيم: «لم يقع بين الصحابة خلاف يؤثر في علمهم؛ بحيث يوجه آراءهم العلمية إلى ما لا يعتقدونه وإن كان مخالفاً للحق، بل كان شأن الخلاف بينهم إظهار الحق لا الانتصار للنفس أو المذهب الذي ذهب إليه، لقد ظهر خلاف أمرهم في الخلاف فيمن بعدهم من أصحاب العقائد الباطلة؛ كالخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة وغيرهم، فظهر في أقوالهم مجانبة الحق وكثر الخلاف بسبب كثرة الآراء الباطلة مما جعلت القرآن عرضة للتحريف والتأويل؛ إذ كل يصرفه إلى مذهب، وهذا مما سلم منه جيل الصحابة فلم يتلوث بمثل هذه الخلافات، ولهذا جاء تفسيرهم بعيداً عن إشكالات التأويل، وصرف اللفظ القرآني إلى ما يناسب المذهب أو غيرهما من الانحرافات في التفسير»[1].

ولقد تحدث ابن القيم رحمه الله عمّا اختص به صحابة رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم من الخصائص والسمات الموجبة إلى اعتماد أقوالهم في الدين، واعتبارها حجة؛ فقال رحمه الله: «إن الصحابي إذا قال قولاً، أو حكم بحكم، أو أفتى بفتيا له مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها:

فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ شفاهاً، أو من صحابي آخر عن رسول الله ﷺ؛ فإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق رضي الله عنه والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة رضي الله عنهم إلى ما رووه؟ فلم يرو عن صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي ﷺ في شيء من مشاهده، بل صحبه من حيث بعث، بل قبل البعث إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به ﷺ

(١) مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير للدكتور مساعد الطيار (١٥٦ ـ ١٥٧).

بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلة الصحابة روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم وشاهدوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه لزاد على رواية أبي هريرة أضعافاً مضاعفة فإنه إنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير؛ فقول القائل: «لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي ﷺ لذكره» قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم؛ فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ، ويعظمونها، ويقللونها خوف الزيادة والنقص ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ فتلك الفتوى التي يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

**أحدها**: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

**الثاني**: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

**الثالث**: أن يكون فهمها من آية في كتاب الله فهماً خفي علينا.

**الرابع**: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

**الخامس**: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل؛ فيكون فهم ما لا نفهمه نحن، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.

**السادس**: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ، وأخطأ في فهمه؛ والمراد غير ما فهمه وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين؛ هذا ما لا يشك فيه عاقل؛ وذلك يفيد ظناً غالباً قوياً على أن

الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين، ويكفي العارف هذا الوجه.

هذا فيما انفردوا به عنا أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسه فلا ريب أنهم كانوا أبر قلوباً، وأعمق علماً، وأقل تكلفاً، وأقرب إلى أن يوفقوا فيها لما لم نوفق له نحن؛ لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة، وعلل الحديث، والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول، وأوضاع الأصوليين بل قد غنوا عن ذلك كله. فليس في حقهم إلا أمران **أحدهما**: قال الله تعالى كذا أو قال رسوله كذا **والثاني**: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما؛ فقواهم متوفرة مجتمعة عليها، وأما المتأخرون فقواهم متفرقة وهممهم متشعبة؛ فالعربية وتوابعها قد أخذت من قوى أذهانهم شعبة، والأصول وقواعدها قد أخذت منها شعبة، وعلم الإسناد وأحوال الرواة قد أخذ منها شعبة، وفكرهم في كلام مصنفيهم وشيوخهم على اختلافهم وما أرادوا به قد أخذ منها شعبة، إلى غير ذلك من الأمور. فإذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم همم تسافر إليها وصلوا إليها بقلوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها، وأوهن قواهم مواصلة السُّرى في سراها فأدركوا من النصوص ومعانيها بحسب تلك القوة؛ وهذا أمر يحس به الناظر في مسألة إذا استعمل قوى ذهنه في غيرها ثم صار إليها، وافاها بذهن كالٍّ، وقوة ضعيفة، والمقصود: أن الصحابة أغناهم الله تعالى عن ذلك كله، فاجتمعت قواهم على تينك المقدمتين فقط؛ هذا على ما خصوا به من قوى الأذهان وصفائها وصحتها، وقوة إدراكها وكمالها، وكثرة المعاون، وقلة الصارف، وقرب

العهد بنور النبوة، والتلقي من تلك المشكاة النبوية؛ فإذا كان هذا حالنا وحالهم فيما تميزوا به علينا، وما شاركناهم فيه؛ فكيف نكون نحن أو شيوخنا أو من قلدناه أسعد بالصواب منهم في مسألة من المسائل؟ ومن حدث نفسه بهذا فليعزلها من الدين والعلم، والله المستعان»[١].

**المذهب الثاني: مذهب من لم يقل بحجية أقوال الصحابة في الدين، وهم هنا فريقان:**

**الأول: أكثر المتكلمين:**

يرى أكثر المتكلمين أن السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لم يكونوا ينظرون في معاني النصوص ومحاولة فهمها؛ وذلك لتعارض الاحتمالات، والمعاني المتضاربة لهذه النصوص. وقال المتكلمون: إن هذه الطريقة من السلف طريقة أسلم؛ لأنه إذا كان المصطلح يحمل في طياته عدة معان متعارضة؛ فأخْذ بعض هذه المعاني على أنه مسلم به وترك المعاني الباقية فيه مجازفة عظيمة، وتهجم على النصوص بلا مسوغ؛ وهذا ما نأى السلف بأنفسهم عنه، فكانت طريقتهم؛ أسلم ولذلك لا يعتبر قولهم في الدين حجة؛ لأنهم لم يعرفوا حقائق هذه النصوص وما دلت عليه من المعاني، أما طريقة الخلف من المتكلمين؛ القائمة على تأويل النصوص فوصفوها بأنها أعلم وأحكم؛ لأنها في زعمهم أجابت عن أسباب هذا التعارض والمعنى الحقيقي لهذه النصوص[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ معلقاً على هذه المقولة للمتكلمين: «ومن هنا قال من قال من النفاة: إن طريقة الخلف أعلم وأحكم، وطريقة

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٤/ ١٤٧ ـ ١٥٠).

(٢) انظر كلامهم في أساس التقديس لفخر الدين الرازي (١٣٧ ـ ٢٣٧)؛ والكافية في الجدل للإمام الجويني (٣٤٦ ـ ٣٤٧)؛ وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، للزبيدي (٢/ ١١٢).

السلف أسلم؛ لأنه ظن أن طريقة الخلف فيها معرفة النفي الذي هو عنده الحق، وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات فكان في هذه عندهم علم بمعقول، وتأويل لمنقول ليس في الطريقة التي ظنها طريقة السلف وكان فيه أيضاً رد على من يتمسك بمدلول النصوص؛ وهذا عنده من إحكام تلك الطريقة ومذهب السلف عنده: عدم النظر في فهم النصوص لتعارض الاحتمالات؛ وهذا عنده أسلم لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة؛ وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة، فلو كان قد بُيِّن وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات، وفهم ما دلت عليه، وتدبره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول، وصحيح المنقول علم أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم وأهدى إلى الطريق الأقوم...»[(١)].

وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن كثيراً من أتباع أبي الحسن الأشعري يصرحون بمخالفة السلف في مثل مسألة الإيمان ومسألة تأويل الآيات والأحاديث ـ يقولون: «مذهب السلف: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وأما المتكلمون من أصحابنا: فمذهبهم كيت وكيت» وكذلك يقولون: «مذهب السلف أن هذه الآيات والأحاديث الواردة في الصفات لا تتأول، والمتكلمون يريدون تأويلها؛ إما وجوباً وإما جوازاً» ويذكرون الخلاف بين السلف وبين أصحابهم المتكلمين؛ هذا منطوق ألسنتهم ومسطور كتبهم، أفلا عاقل يعتبر؟ ومغرور يزدجر؟ أن السلف ثبت عنهم ذلك حتى بتصريح المخالف، ثم يحدث مقالة تخرج عنهم أليس هذا صريحاً: أن السلف كانوا ضالين عن التوحيد والتنزيه وعلمه المتأخرون؟ وهذا فاسد بضرورة العلم الصحيح والدين المتين... وتارة يجعلون من إخوانهم المتأخرين

---

(١) الدرء: (٥/٣٧٨ ـ ٣٧٩).

أحذق وأعلم من السلف، ويقولون: «طريقة السلف أسلم وطريقة هؤلاء أعلم وأحكم» فيصفون إخوانهم بالفضيلة في العلم والبيان والتحقيق والعرفان والسلف بالنقص في ذلك والتقصير فيه، أو الخطأ والجهل؛ وغايتهم عندهم أن يقيموا أعذاراً في التقصير والتفريط، ولا ريب أن هذا شعبة من الرفض؛ فإنه وإن لم يكن تكفيراً للسلف ـ كما يقوله من يقوله من الرافضة والخوارج والمعتزلة والزيدية[1] وغيرهم ـ كان تجهيلاً لهم وتخطئة وتضليلاً، ونسبة لهم إلى الذنوب والمعاصي؛ وإن لم يكن فسقاً فزعماً: أن أهل القرون المفضلة في الشريعة أعلم وأفضل من أهل القرون الفاضلة، ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة، وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف أن خير قرون هذه الأمة في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة القرن الأول ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم؛ كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل؛ هذا لا يدفعه إلا من كابر العلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم؛ كما قال ابن مسعود: «من كان مستناً فليستن بمن قد مات؛ فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد؛ أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً؛ قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه؛ فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم فإنهم كانوا

---

(١) فرقة من فرق الشيعة، والزيدية هم نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، يجمعون على القول بتفضيل علي رضي الله عنه على سائر الصحابة، وإنه كان مصيباً في حربه على من حاربه وتخطئة من خالفه، مع ترضيهم على أبي بكر وعمر، وأجمعوا أيضاً على أن أصحاب الكبائر كلهم معذَّبون في النار خالدون فيها، وعلى أن الصلاة لا تصح خلف الفاجر، وعلى الخروج بالسيف على أئمة الجور. وانقسمت فرق عديدة منها: الجارودية، السليمانية، البترية، النعيمية، انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٣٦)؛ والملل والنحل (١٥٤).

على الهدى المستقيم»[١]. . . هذا وقد قال ﷺ: «**لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم**»[٢]، فكيف يحدث لنا زمان فيه الخير في أعظم المعلومات وهو معرفة الله تعالى؟ هذا لا يكون أبداً»[٣]. ثم إنه لا شك أن من لوازم كون طريقة السلف أسلم أنها أعلم وأحكم؛ فإن السلامة من الانحراف لا تكون إلا عن علم؛ وهذا غاية الإحكام، ثم إن هنالك من الأدلة العقلية ما يؤيد أنهم تعلموا الدين من النبي ﷺ وأحكموا معانيه، ومن ذلك ما يلي:

«**أولاً**: أن العادة المطردة التي جبل الله عليها بني آدم توجب اعتناءهم بالقرآن ـ المنزل عليهم ـ لفظاً ومعنى، بل أن يكون اعتناءهم بالمعنى أوكد؛ فإنه قد علم أنه من قرأ كتاباً في الطب أو الحساب أو النحو أو الفقه أو غير ذلك فإنه لا بد أن يكون راغباً في فهمه وتصور معانيه. فكيف بمن قرؤا كتاب الله تعالى المنزل إليهم الذي به هداهم الله، وبه عرفهم الحق والباطل والخير والشر والهدى والضلال والرشاد والغي؟ فمن المعلوم أن رغبتهم في فهمه وتصور معانيه أعظم الرغبات، بل إذا سمع المتعلم من العالم حديثاً؛ فإنه يرغب في فهمه فكيف بمن يسمعون كلام الله من المبلغ عنه؟ بل ومن المعلوم أن رغبة رسول الله ﷺ في تعريفهم معاني القرآن أعظم من رغبته في تعريفهم حروفه؛ فإن معرفة الحروف بدون المعاني لا تحصل المقصود إذا اللفظ إنما يراد للمعنى.

**ثانياً**: أن الله ﷻ قد حضهم على تدبره وتعلقه واتباعه في غير موضوع؛ كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/١١٩).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الفتن برقم (٧٠٦٨).
(٣) فتاوى ابن تيمية (٤/١٥٦ ـ ١٥٨).

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [المؤمنون: ٦٨] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] فإذا كان حض الكفار والمنافقين على تدبره؛ علم أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها فكيف لا يكون ذلك ممكناً للمؤمنين؟ وهذا يبين أن معانيه كانت معروفة وبينة لهم.

**ثالثاً**: أن الله ﷻ قال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣] فبين أنه أنزله عربياً؛ لأن يعقلوا؛ والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه.

**رابعاً**: أنه ذم من لا يفهمه فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ﴾ [الإسراء: ٤٥ ـ ٤٦] وقال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به.

**خامساً**: أنه ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت، دون فهم المعنى واتباعه فقال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧١] وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤] وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٦﴾﴾ [محمد: ١٦] وأمثال ذلك وهؤلاء المنافقون سمعوا صوت الرسول ﷺ ولم يفهموا وقالوا: ماذا قال آنفاً؟ أي الساعة وهذا كلام من لم يفقه قوله، فقال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦] فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين

والأنصار والتابعين لهم بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن؛ جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه.

**سادساً**: أن الصحابة ﷺ فسروا للتابعين القرآن كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره؛ أقف عند كل آية منه، وأسأله عنها»[(١)]، ولهذا قال سفيان الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به»[(٢)] وكان ابن مسعود يقول: «لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لأتيته»[(٣)]. وكل واحد من أصحاب ابن مسعود وابن عباس نقل عنه من التفسير ما لا يحصيه إلا الله، والنقول عن الصحابة والتابعين ثابتة معروفة عند أهل العلم بها»[(٤)].

**الثاني: بعض علماء التفسير واللغة:**

زعم بعض علماء التفسير واللغة أن بيان الصحابي للقرآن إن خالف كلام اللغويين لم يؤخذ بيانه وتفسيره لتلك الكلمات والمصطلحات القرآنية، وممن ذهب إلى هذا القول العلامة محمد بن علي الشوكاني؛ فقال عن تفسير الصحابة لمصطلحات القرآن: «وأما ما كان منها ثابتاً عن الصحابة ﷺ، فإن كان من الألفاظ التي قد نقلها الشرع إلى معنى مغاير للمعنى اللغوي بوجه من الوجوه فهو مقدم على غيره، وإن كان من الألفاظ التي لم ينقلها الشرع فهو كواحد من أهل اللغة الموثوق بعربيتهم. فإذا خالف المشهور المستفيض لم تقم الحجة علينا بتفسيره الذي قاله على مقتضى لغة العرب[(٥)]» ولأجل هذا المذهب رد بعض علماء اللغة تفسير

---

(١) تفسير الطبري (١/ ٨٥).
(٢) المصدر السابق (١/ ٨٥).
(٣) المصدر السابق (١/ ٧٥).
(٤) فتاوى ابن تيمية (٥/ ١٥٧ ـ ١٥٩).
(٥) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للعلامة محمد بن علي الشوكاني (١/ ١٢).

الصحابة[١] والجواب عن هذه الشبهة[٢]:

**أولاً**: من المعلوم لدى أئمة أهل اللغة المحققين أن صحابة رسول الله ﷺ ممن يدخلون في زمن الاحتجاج اللغوي؛ وبناء على ذلك فيجب الاحتجاج بقولهم من هذه الجهة؛ فيحتج حينئذ بكلامهم في اللغة، ويقدم على من خالفهم ممن جاء بعدهم.

**ثانياً**: أن صحابة رسول الله ﷺ فسروا القرآن العربي بالعربية، ولم يؤثر عنهم أنهم فسروه بغيرها؛ فعلى أقل الأحوال هم ناقلون للغة العرب، وهم ثقات بالإجماع مؤتمنون على نقلهم، ومن هذه حاله قُبل قوله في تحديد المراد من كلمات القرآن ومصطلحاته.

**ثالثاً**: أن مما يدل على حجية أقوال الصحابة في اللغة أن أهل اللغة أنفسهم ينقلون بعض أقوال الصحابة، ويشرحون غريبها؛ وهذا إنما يدل على أن ما ورد عنهم من تفسير ألفاظ القرآن أو فهمهم له جار على لغة العرب[٣]، وهو حجة يجب الاحتكام إليها ولا يصح ردها ولا الاعتراض عليها.

**رابعاً**: أن تفسير الصحابي مقدم على تفسير اللغوي كائناً من كان هذا اللغوي؛ وبهذا قال جمع من العلماء، ومن ذلك ما أشار إليه الإمام الطبري من الاحتجاج بتفسير الصحابي في اللغة عند قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] لما ذكر تفسير ابن مسعود أنه قال حين غربت

---

(١) منهم أبو عبيدة معمر بن المثنى، والحريري. انظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢/ ٢٥٠)؛ وفتح الباري لا بن حجر العسقلاني (٨/ ٥٠٦)؛ والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٦/ ٢٥٨)؛ وتهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٥٦٤).

(٢) انظر في الجواب على هذه الشبهة تفصيلاً كتاب «التفسير اللغوي للقرآن الكريم» للدكتور مساعد الطيار (٥٦٠ وما بعدها) ومنه أفدنا.

(٣) انظر: التفسير اللغوي للطيار (٥٦٢).

الشمس: دلكتْ بَراحِ. قال الطبري: «وقد ذكرت في الخبر الذي رويت عن عبد الله بن مسعود أنه قال: حين غربت الشمس: دلكت بَراحِ، يعني بَراح: مكاناً. ولست أدري هذا التفسير أعني قوله: براح مكاناً من كلام من هو ممن في الإسناد، أو من كلام عبد الله؟ فإن يكن من كلام عبد الله فلا شك أنه كان أعلم بذلك من أهل الغريب الذين ذكرت قولهم، وأن الصواب في ذلك قوله دون قولهم، وإن لم يكن من كلام عبد الله، فإن أهل العربية كانوا أعلم بذلك منه»[1].

وقال ابن العربي: «قال الفراء: معنى قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨] معناه: أن يطوف، وحرف «لا» زائد؛ وهذا ضعيف من وجهين:

أحدهما: أنا قد بينا في مواضع أنه يبعد أن تكون «لا» زائدة.

الثاني: أن لا لغوي ولا فقيه يعادل عائشة رضي الله عنها، وقد قرَّرتها غير زائدة، وقد بينت معناها فلا رأي للفراء ولا لغيره»[2].

**خامساً**: أن قصر الاستفادة من تفسير السلف على ما لا يدرك باللغة فيه قصور في البحث، وكأنه يوحي باقتدار اللغوي على معرفة عربية القرآن دون الرجوع إلى تفسيراتهم ولقد كان هذا من أسباب وجود بعض الأقوال الشاذة في تفسير اللغويين؛ لأنها تعتني بمصدر واحد دون غيره من مصادر التفسير. قال ابن تيمية رحمه الله مبيناً أنواع الاختلاف في التفسير: «وأما النوع الثاني من مستندي الخلاف وهو: ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل؛ فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين: . . . الثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم

(١) تفسير الطبري (١٥/٢٨).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (١ ـ ٧١).

بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به»[١] ويتحدث ﷺ عن سبب خطأ هؤلاء بأنهم: «راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به، ولسياق الكلام، ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة»[٢].

**سادساً**: أن هناك من ألفاظ اللغة التي لم يعرف أهل اللغة دلالاتها ومعانيها إلا عندما رجعوا إلى المفسرين من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لمعرفتها، ومن أمثلة ذلك: ذكر أبي جعفر النحاس قول ابن عباس في تفسير «التفث» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] «التفث: الحلق، والتقصير، والرمي، والذبح، والأخذ من الشارب واللحية، ونتف الإبط، وقص الأظافر» ثم قال أبو جعفر النحاس: «وكذلك هو عند جميع أهل التفسير أي: الخروج من الإحرام إلى الحل، لا يعرفه أهل اللغة إلا من التفسير»[٣].

**مسألة: حكم مخالفة أقوال الصحابة في الدين:**

بحث العلماء هذه المسألة وبينوا أنه لا يجوز لأحد بعد الصحابة أن يخالفهم فيما ذهبوا إليه من تفاسيرهم للقرآن والسنة والمصطلحات المعبرة عنهما، وأحكام الحلال والحرام؛ فإذا اختلفوا في مسألة من هذه المسائل فلا يجوز إحداث قول ثالث إن كان لهم في المسألة قولان أو رابع إن كان لهم ثلاثة أقوال، وهكذا.

قال الإمام الشافعي ﷺ فيما يحكيه عن العلماء الذين أدركهم، أو حُكي له عنهم ببلده: «ومن أدركنا ممن نرضى أو حكى لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٥٥).

(٢) المصدر السابق (١٣/ ٣٥٦).

(٣) معاني القرآن للنحاس (٤/ ٤٠٢).

تفرقوا، وكذا نقول، ولم نخرج من أقوالهم كلهم»[(١)].

وقال ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ مخطئاً من فسر القرآن بخلاف ما فسره به الصحابة خلافاً يتعارض مع تفسيرهم: «وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب؛ يوجه معنى قوله: ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٩] أي: وفيه ينجُون من الجدب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من العَصَر، والعصرُ التي بمعنى المنجاةِ... وذلك تأويل يكفي في الشهادة على خطئه خلافه قولَ جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في بطلان من جوز الإتيان بتفسير أو أقوال في الدين مخالفة لما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم: «ولهذا قال كثير منهم ـ كأبي الحسين البصري[(٣)] ومن تبعه؛ كالرازي والآمدي وابن الحاجب[(٤)] ـ إن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث، بخلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين فجوزوا أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير

---

(١) مناقب الشافعي للإمام البيهقي (١/ ٤٤٢، ٤٤٣).

(٢) تفسير الطبري (١٣/ ١٩٧).

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، كان إماماً في علم أصول الفقه وفي علم الكلام، فهو شيخ المعتزلة في زمنه، كان ذو فصاحة وبلاغة، وذكاء شديد، من مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه؛ وتصفح الأدلة، توفي ببغداد عام (٤٣٦هـ). انظر: السير للذهبي (١٧/ ٥٨٧)؛ وطبقات المعتزلة لابن المرتضى (١١٨)؛ وتاريخ بغداد (٣/ ١٠٠).

(٤) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المالكي، إمام في القراءات، والأصول، والفقه، والنحو، من شيوخه: بهاء الدين القاسم ابن عساكر، وأخذ عن الشاطبي القراءات، من مصنفاته: منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل؛ ومختصر المنتهى؛ المشهور بمختصر ابن الحاجب؛ والمقدمة في النحو؛ والتصريف، توفي في الإسكندرية عام (٦٤٦هـ). ا نظر: السير للذهبي (٢٣/ ٢٦٤)؛ وشذرات الذهب (٥/ ٢٣٤).

القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتابعون، ولكن قالوا: إن الله أراد معنى آخر وهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا؛ فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يقولون قولين كلاهما خطأ والصواب قول ثالث لم يقولوه، لكن قد أعتادوا أن يتأولوا ما خالفهم؛ والتأويل عندهم مقصوده: بيان احتمال في لفظ الآية يجوز أن يراد ذلك المعنى بذلك اللفظ، ولم يستشعروا أن المتأول هو مبين لمراد الآية، مخبر عن الله تعالى أنه أراد هذا المعنى إذا حملها على معنى، وكذلك إذا قالوا يجوز أن يراد بها هذا المعنى، والأمة قبلهم لم يقولوا أريد بها إلا هذا أو هذا؛ فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به الأمة، وأخبرت أن مراده غيرما أراد»[1].

ولم يكتف شيخ الإسلام رحمه الله ببيان خطأ هذا القول، بل حكم على كل من كان هذا منهجه في مخالفة الصحابة رضوان الله عليهم فقال: «وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه؛ فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب، ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه؛ كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسول ﷺ؛ فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم؛ فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً»[2].

فمن خلال سوق نصوص أولئك الأئمة الأعلام يتبين جلياً عدم تجويزهم لمخالفة الصحابة رضوان الله عليهم في الدين؛ لا في التفسير للقرآن والسنة، ولا في أحكام الحلال والحرام، ولا في شيء من الدين قليله وكثيره، وما ذلك إلا ذهاباً منهم للقول بحجية أقوالهم في الدين، وأنه

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٥٩) (١٥/ ٩٥).

(٢) المصدر السابق (١٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٢).

لا يجوز الخروج عليها؛ وإن وقع بينهم خلاف يتخير من بينها ما كان قريباً منها للكتاب والسنة. قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في اختلاف الصحابة: «وإذا قال الرجلان منهم في شيء قولين نظرت؛ فإن كان قول أحدهما أشبه بالكتاب والسنة أخذت به..»[١].

**مسألة: هل يجوز للإنسان أن يستنبط معاني من نصوص القرآن والسنة لم يستنبطها الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين مما لم يختلفوا فيه؟**

**الجواب** على هذه المسألة هو أنه لا شك أن القرآن لا تنقضي عجائبه، ولا يمكن لإنسان بعد النبي ﷺ أن يحيط بكل معانيه وعجائبه؛ وذلك مما يعلمه الصحابة رضوان الله عليهم جيداً؛ ولذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأبي جحيفة حين سأل علياً رضي الله عنه هل خصهم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: «**لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يعطيه الله رجلاً في كتاب الله، وما في هذه الصحيفة...**»[٢].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره: «فقوله رضي الله عنه: «إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في كتاب الله» يدل على أن فهم كتاب الله تتجدد به العلوم والمعارف التي لم تكن عند عامة الناس...» ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لما تقرر عند العلماء من أن الآية إن كانت تحتمل معاني كلها صحيح تعين حملها على الجميع؛ كما حققه بأدلته الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في رسالته في علوم القرآن»[٣].

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «إن هذا القرآن مأدبة الله؛ فتعلموا مأدبة الله ما استطعتم، إن هذا القرآن حبل الله الذي أمر به؛ وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن اعتصم به، ونجاة لمن يتمسك به، لا يعوجَّ

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٢٢).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم برقم (١١١).
(٣) أضواء البيان للشنقيطي (٣/ ١١٠ ـ ١١٠).

فيقوَّم، ولا يزوغ فيشعبُ، ولا تنقضي عجائبه»[(١)]. فنص ﷺ على أن القرآن لا تنقضي عجائبه؛ ولذلك دعا ﷺ إلى الاستنباط من القرآن والسنة فقال: «. . .فإذا سُئلتم عن شيء فانظروا في كتاب الله؛ فإن لم تجدوه في كتاب الله ففي سنة رسول الله؛ فإن لم تجدوه في سنة رسول الله فما أجمع عليه المسلمون؛ فإن لم يكن فيما اجتمع عليه المسلمون فاجتهد رأيك، ولا تقل إني أخاف؛ فإن الحلال بين، والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهة؛ فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[(٢)]. فكان من نهج الصحابة رضوان الله عليهم الدعوة إلى استنباط معانٍ غير منصوص عليها من الشارع في القرآن والسنة. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن التابعين رحمهم الله كانوا يستنبطون من القرآن معان لم يذكرها الصحابة مما لم يختلفوا فيه فقال: «والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال، كما يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال»[(٣)]؛ ولأجل ذلك فإن شيخ الإسلام رحمه الله لم يرد كل المعاني التي مصدرها الإشارة والاعتبار والقياس، بل قَبِل من ذلك ما كان حقاً، ورد ما كان باطلاً؛ وذلك عند حديثه عن كتاب «حقائق التفسير» لأبي عبد الرحمٰن السلمي فقال: «الثالث: نقول صحيحة، من قائل مصيب، فكل معنى يخالف الكتاب والسنة فهو باطل، وحجته داحضة. وكل ما وافق الكتاب والسنة والمراد بالخطاب غيره إذا فسر به الخطاب فهو خطأ، وإن ذكر على سبيل الإشارة والاعتبار والقياس فقد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً»[(٤)] وقال

---

(١) مصنف عبد الرزاق الصنعاني برقم (٦٠١٧)؛ وسنن سعيد بن منصور (٧)، تحقيق: د. سعد الحميد.

(٢) أخرجه النسائي في سننه، في كتاب آداب القضاة (٥٣٩٨)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠١٣٠).

(٣) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣).

(٤) المصدر السابق (١٣/ ٢٤١).

أيضاً: «فالذي تسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية إشارة؛ وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل؛ كانقسام القياس إلى ذلك...»[(١)]، ثم ضرب رَحِمَهُ اللَّهُ مثالاً لذلك من القرآن ومن السنة؛ أما من القرآن فقال: «فمن سمع قول الله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩] وقال: إنه اللوح المحفوظ أو المصحف، فقال: كما أن اللوح المحفوظ الذي كتب فيه حروف القرآن لا يمسه إلا بدنٌ طاهر فمعاني القرآن لا يذوقها إلا القلوب الطاهرة، وهي قلوب المتقين، كان هذا معنى صحيحاً، واعتباراً صحيحاً؛ ولهذا يروى هذا عن طائفة من السلف؛ قال تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ١ - ٢] وقال ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]»[(٢)]. وأما المثال من السنة فهو ما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «وكذلك من قال: «**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا جنب**»[(٣)]، فاعتبر بذلك أن القلب لا يدخل حقائق الإيمان إذا كان فيه ما ينجسه من الكبر والحسد، فقد أصاب. قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١] وقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦] وأمثال ذلك»[(٤)]. إلا أنه يلاحظ أنه لم يجعل ذلك من باب التفسير، بل من باب الاعتبار والقياس، وهو ما نص عليه صراحة في غير موضع من كتبه[(٥)].

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٤٢).

(٢) المصدر السابق (١٣/ ٢٤٢).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى بهذا اللفظ برقم (٢٥٧)؛ وهو عند مسلم في كتاب اللباس والزينة بلفظ (كلب ولا صورة) وبلفظ (كلب ولا تماثيل) برقم (٢١٠٦) و(٢١٠٧).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٢٤٢).

(٥) انظر في ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٥٥١).

فإذا تقرر جواز استنباط معان جديدة من القرآن والسنة مما لم يختلف الصحابة فيه فهل هذا الجواز بإطلاق أم أن له ضوابطه؟

لقد وضع علماء الإسلام رحمهم الله ضوابط لذلك؛ فقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في اشتراطه لقبول التفسير القائم على الإشارة والقياس: «وهذا لا بأس به بأربعة شرائط:

١ ـ أن لا يناقض معنى الآية.

٢ ـ وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه.

٣ ـ وأن يكون في اللفظ إشعار به.

٤ ـ وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً»[1]

كما اشترط لقبول ذلك الإمام الشاطبي شرطين فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني: أن يكون له شاهد، نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

**فأما الأول**: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق؛ ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجح يدل على أحدهما؛ فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر؛ وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

---

(١) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم (١/١٦٨ ـ ١٦٩).

**وأما الثاني**: فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر، أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء»[1] وقال العلامة علال الفاسي رَحِمَهُ اللَّهُ عند حديثه عن الطريقة السليمة لتفسير القرآن، وأن السنة مبينة للقرآن وكلام الصحابة: «ولا يبقى بعد ذلك إلا فهم أوتيه عالم، أو الهمه متدبر بشرط أن يكون موافقاً لمدلول اللغة، ومقاصد القرآن، وروح الإسلام»[2].

**فيتلخص من كلام أولئك الأئمة الأعلام ما محصله أن الضوابط ثلاثة**:

**الأول**: أن لا يناقض هذا المعنى ما ورد عن الصحابة في تفسير الآية؛ لأنه لو ناقضه فهذا يلزم منه تجهيل الصحابة في فهمهم للقرآن، وأنهم أجمعوا على هذه الجهالة والضلالة وهذا معلوم البطلان؛ وهذا معنى الشرط الأول عند ابن القيم.

**الثاني**: أن يكون المعنى الجديد موافقاً للسان العربي؛ لكونه لسان الملة والدين.

وهذا هو الشرط الأول لدى الشاطبي، وينتظم في معناه الشرط الثاني عند ابن القيم وهو: أن يكون معناه صحيحاً في نفسه، والثالث وهو: أن يكون في اللفظ إشعار به، فإذا كان صحيحاً في اللغة يلزم منه صحة معناه في نفسه، ووجود علاقة له باللغة من حيث معنى لفظ الآية وهو الشرط الأول عند علال الفاسي؛ وهو: موافقة مدلول اللغة.

**الثالث**: أن يكون له شاهد يوافقه من القرآن أو السنة النبوية المطهرة؛ وهذا هو معنى الشرط الثاني عند الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ، والرابع عند ابن

---

(١) الموافقات للشاطبي (٤/ ٢٣٢).

(٢) مقاصد الشريعة لعلال الفاسي (٩١).

القيم؛ وهو: أن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم؛ فالقرآن يشهد لبعضه بالصدق، والسنة النبوية تُبيّن وتُفصّل ذلك؛ وهو الشرط الثاني عند علال الفاسي؛ الذي هو: موافقة مقاصد القرآن وروح الإسلام.

وبقي أن نختم هذا المبحث بإيراد إشكال أو سؤال قد يطرحه البعض؛ وهو: هل قبول التفسير أو الاستنباط لمعانٍ جديدة في الدين والقرآن بخاصة داخل في نهي الشارع عن القول في الدين بغير علم، أو حديث النبي ﷺ: **«من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»**[(١)]؟.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في جوابه على هذا الإشكال أو السؤال: «فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام... عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار..»**، وهكذا روى بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أنهم شددوا في أن يفسر القرآن بغير علم، وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم أنهم فسروا القرآن فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن وفسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم، وقد روى عنهم ما يدل على ما قلنا أنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم؛ فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه...»[(٢)] ثم ساق رحمه الله نصوصاً عن السلف تفيد تحرجهم من التفسير ومن إعظامهم القول في التفسير وعقب عليها بقوله: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به،

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب التفسير برقم (٢٩٥٠)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، وأحمد في مسنده (١/ ٢٣٣)؛ والنسائي في الكبرى برقم (٨٠٣٠)؛ وصححه ابن القطان، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة برقم (١٧٨٣).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٧٠ ـ ٣٧١).

فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً فلا حرج عليه؛ ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم القول في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه؛ وهذا هو الواجب على كل أحد؛ فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه؛ لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧] ولما جاء في الحديث المروي من طرق: «**من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار**»[١]... وقال ابن عباس[٢]: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله. والله ﷻ أعلم»[٣].

فتبين من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الرأي قسمان: منه ما هو مذموم؛ وهو: ما يكون فيه القول قائماً على الهوى والتشهي، وغير مستند إلى أي علم؛ وهذا الصنف هو الذي كان السلف يحذرون من أهله ومن القول به.

والقسم الآخر: الرأي المحمود؛ وهو: القائم على العلم، وفسر الشيخ العلم هنا بأنه: العلم باللغة العربية التي هي لغة القرآن، والعلوم الشرعية، وخاصة ما يتعلق منها بالقرآن مما يحتاجه المفسر أو المستنبط للمعنى الجديد لهذه الآية التي عليها مدار النظر؛ من علم الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وسبب النزول، إلى غير ذلك من العلوم المتعلقة بالتفسير. وبذلك يعلم أن التفسير أو الاستنباط

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم برقم (٢٦٤٩) وقال: حديث حسن. وأحمد في مسنده (٢١/ ٦١)؛ والحاكم في مستدركه (١/ ٣٣٥) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (٢٢٣).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١/ ٧٠).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٧٤ ـ ٣٧٥).

لمعاني جديدة لنصوص القرآن والسنة لا يدخل تحت هذا الإشكال إذا كان بضوابطه السابقة؛ التي عند النظر والتأمل هي قائمة على العلم الشرعي واللغة العربية؛ فهي من قبيل الرأي المحمود الذي يصح قبوله.

## القاعدة الثالثة: تفسير مصطلحات الكتاب والسنة باللغة العربية:

إن لم يوجد في القرآن والسنة وكلام الصحابة معنى للفظ من الألفاظ في القرآن أو السنة فالرجوع حينئذ إلى اللغة العربية؛ وذلك لأنها لسان الملة والدين؛ فالله أنزل كتابه بلسان عربي مبين؛ الذي هو: اللغة العربية؛ ولأهمية اللغة العربية في فهم الدين تتابعت أقوال الصحابة وسائر علماء الأمة على وجوب الاهتمام بها والرجوع إليها؛ لمعرفة معاني الكتاب والسنة، ومن ذلك قول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ: «تفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية وأعربوا القرآن؛ فإنه عربي»[(١)]،وقال أيضاً: «تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض؛ فإنها من دينكم»[(٢)].

ولقد عدَّ ابن عباس ﷺ اللغة العربية أحد أوجه التفسير للقرآن الكريم، فقال: «التفسير على أربعة أوجه؛ وجه تعرفه العرب من كلامها...»[(٣)].

وقال مجاهد ﷺ في اشتراطه العلم باللغة العربية لمن أرد الكلام في كتاب الله: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[(٤)] وقال مالك ﷺ في وجوب الالتزام بهذا الشرط، ومعاقبة من لم يلتزمه: «لا أوتى برجل يفسر كتاب الله، غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً»[(٥)].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠).
(٢) المصدر السابق (١/ ٤٧٠).
(٣) تفسير ابن جرير (١/ ٧٠).
(٤) البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي (١/ ١٧٧).
(٥) المصدر السابق (٢/ ١٧٧).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان منزلة العربية من الدين: «فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[(١)].

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ معلقاً على ما نقلناه آنفاً عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وهذا الذي أمر به عمر من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يحتاج إليه، لأن الدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو فقه أعماله»[(٢)].

فتبين من خلال ما سبق عرضه من أقوال الصحابة والعلماء ممن جاء بعدهم وجوب تعلم العربية والرجوع إليها في بيان معاني الكتاب والسنة عند الحاجة لذلك، وهو دليل أيضاً على القول بحجيتها لدى الصحابة وسائر علماء الإسلام؛ وهذا لا يعرف له مخالف.

ولكن ينبغي التنبيه أنه عند الرجوع للغة العربية لمعرفة معنى ما ورد في الكتاب والسنة يجب اتباع ما تعرفه العرب من كلامها؛ وهو ما يسميه الإمام الشاطبي بـ «معهود الأميين»، ولقد أشار إلى ذلك الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ قديماً فقال: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها»[(٣)]. وقال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ مبيناً معنى «معهود الأميين»: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف؛ فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب»[(٤)].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦٩).
(٢) المصدر السابق (١/ ٤٧٠).
(٣) الرسالة للشافعي (٥١ ـ ٥٢).
(٤) الموافقات للشاطبي (٢/ ١٣١).

فإذاً لا يصح عند بيان معنى لفظ من ألفاظ الكتاب والسنة اختيار أي معنى من معانيه إن كانت متعددة بلا برهان ومسوغ لذلك؛ مما قد يكون مخالفاً لما هو معروف عند العرب، إلى غير ذلك مما عرف عن العرب من معهودها في لسانها[١].

---

(١) انظر لمزيد من البيان من أنواع المعهود عند العرب في كلامها: الموافقات للشاطبي (٢/١٣١ ـ ١٤٠).

# المبحث الثالث

## الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة

ـ لقد مورس على مصطلحات الكتاب والسنة كثير من صور التغيير، وهي ترجع في مجملها إلى أصلين اثنين هما:

**الأصل الأول**: التغيير بمصطلحات الكتاب والسنة من خلال استبدالها بمصطلح آخر وضعي.

**الأصل الثاني**: التغيير بمصطلحات الكتاب والسنة من خلال استبدال معانيها التي وضعها الشارع لها، وأراد منا فهمها بمعان أخرى مخالفة لذلك.

هذان الأصلان الجامعان لصور التغيير بمصطلحات الكتاب والسنة لهما في الشرع إطلاقات عديدة منها ما يلي:

١ ـ **الإلحاد**: فالله ﷻ أطلق في كتابه الكريم مصطلح الإلحاد على من يتلاعب بالأسماء الشرعية، وتوعد فاعله بالوعيد الشديد؛ وذلك في

مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

قال ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل الإلحاد في كلام العرب[1]: العدول عن القصد والجور عنه والإعراض، ثم يستعمل في كل معوّج غير مستقيم»[2]. وذكر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً أن الإلحاد في الأسماء الشرعية؛ والتي منها أسماء الله تعالى التي سمى بها نفسه يشمل تغيير ألفاظها وتراكيبها، كما يشمل تغيير معانيها وحقائقها على حد سواء فقال: «الإلحاد في أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها؛ وهو مأخوذ من الميل كما يدل عليه مادته (لحد)؛ ومنه اللحد وهو: الشق في جانب القبر الذي قد حال عن الوسط؛ ومنه الملحد في الدين: المائل عن الحق إلى الباطل»[3].

٢ ـ **التلبيس**: لقد وصف الله تعالى أهل الكتاب بعامة وبني إسرائيل بخاصة بوصف التلبيس بين الحق والباطل، فقال عن أهل الكتاب: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١]، وقال عن بني إسرائيل: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّـٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٠ ـ ٤٢]، ومعنى اللبس هنا كما بينه ابن جرير الطبري بقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا تخلطوا واللبس هو: الخلط، يقال منه: لبستُ عليه هذا الأمر ألبسته لبساً إذا أخلطته عليه»[4]. ولبسهم

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٩١٤)؛ ولسان العرب لابن منظور (٨/ ٤٤).

(٢) تفسير الطبري (١٠/٥٩٨).

(٣) بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ٢٩٧).

(٤) تفسير ابن جرير (١/ ٦٠٥).

الحق بالباطل هنا المراد به: لبسهم بين الإسلام ومفاهيمه وبين اليهودية والنصرانية. قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الآيات السابقة: «لم تلبسون اليهودية والنصرانية بالإسلام، وقد علمتم أن دين الله الذي لا يقبل غيره الإسلام»(١).

٣ ـ **زخرف القول**: لقد وصف الله تعالى أعداء الرسل من شياطين الإنس والجن بأنهم مزخرفون للقول الباطل، عن طريق تزيينه بألسنتهم؛ ليقع له القبول لدى السامعين فقال في ذلك: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأنعام: ١١٢ ـ ١١٣]، قال مجاهد في بيان معنى زخرف القول: «تزيين الباطل بالألسنة»(٢)، وقال أيضاً ابن جرير في بيانه معنى الزخرف القول: «أن يُلقي الملقي منهم القول الذي زيَّنه وحسّنه بالباطل إلى صاحبه؛ ليغتر به من سمعه فيضل عن سبيل الله»(٣).

فهنا بيّن الشارع الحكيم أن أعداء الرسل يعمدون إلى زخرفة باطلهم عن طريق تزيينه بألسنتهم، وهذا يتم بالتلاعب بالألفاظ والمعاني الشرعية على خلاف ما جاءت به الشريعة الربانية.

٤ ـ **التبديل**: أطلق الله ﷻ مصطلح التبديل على كفار بني إسرائيل؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [البقرة: ٥٨ ـ ٥٩] قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ:

(١) تفسير ابن جرير (٥/ ٤٩٣).
(٢) المصدر السابق (٩/ ٥٠١).
(٣) المصدر السابق (٩/ ٤٩٧).

«وتأويل قوله: «فبدل»: فغيَّر، ويعني بقوله: «الذين ظلموا»: الذين فعلوا ما لم يكن لهم فعله، ويعني بقوله: «قولاً غير الذي قيل لهم»: بدلُّوا قولاً غير الذي أمروا أن يقولوه، فقالوا خلافه. وذلك هو التبديل والتغيير الذي كان منهم... وساق بإسناده إلى أبي هريرة ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**وقال الله تبارك وتعالى لبني إسرائيل**: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ﴾؛ **فبدَّلوا؛ فدخلوا الباب يزحفون على أستاههم وقالوا: حبة في شعرة**»[(١)]»[(٢)]، والتبديل في الغالب ما يستعمل في إبدال لفظ مكان لفظ، كما قال تعالى على لسان الكفار في مطالبتهم للنبي ﷺ بالتبديل في كتاب الله الكريم ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥﴾ [يونس: ١٥].

٥ ـ **التحريف**: ومن الإطلاقات مصطلح (التحريف)، كما في قوله تعالى عن اليهود: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣]، وقوله عنهم أيضاً: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ٤٦﴾ [النساء: ٤٦]، والتحريف هنا يستعمل في الغالب في تفسير الألفاظ والمصطلحات الشرعية على غير المراد منها شرعاً؛ إمعاناً في الإضلال والانحراف. ونحن نلحظ هنا أن اليهود هم أساتذة الإلحاد والتبديل والتحريف لشرع الله وألفاظه ومعانيه جميعاً؛ وذلك من خلال الآيات السابقات، فكأنه حكر عليهم،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء برقم (٣٤٠٣)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب التفسير برقم (٣٠١٥).

(٢) تفسير الطبري (١/ ٧٢٣ ـ ٧٢٤).

وليس كذلك ولكنهم أكثر وأشهر من مارسه على مدار التاريخ البشري، وما زال دورهم ماثلاً في عصرنا الحاضر[١].

ومن خلال عرض إطلاقات القرآن على المتلاعبين بالمصطلحات الشرعية ومعانيها وقع الاختيار على مصطلح الإلحاد عنواناً للمبحث؛ لأنه أكثرها استيعاباً لأصلي التلاعب بالمصطلحات الشرعية، والمصطلح القرآني هو الأولى في مجال الاستعمال، وهذا الذي سماه الشارع الحكيم إلحاداً يدخل فيه ما يعرف اليوم بـ(الإسقاط المصطلحي) الذي هو: «الحكم على مصطلحات معينة من خلال ثقافة مغايرة لها»[٢]، كما يدخل فيه أيضاً ما يعرف بـ(حرب المصطلحات)[٣]. وإن كان هذا الأخير أشمل، من حيث وسائل التأثير المتعددة الداخلة في مفهوم حرب المصطلحات، وهي منتشرة في مراكز الثقافة، والإعلام، والسياسة، والتوجيه والتأثير العامة في العالم.

وفي هذا المبحث سيتم تناول المسائل التالية:

**المسألة الأولى**: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة من خلال تبديلها.

**المسألة الثانية**: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة من خلال تحريفها.

**المسألة الثالثة**: الأسباب التي أدت إلى هذا التبديل والتحريف.

---

(١) انظر: في الخطاب والمصطلح الصهيوني دراسة نظرية وتطبيقية، د. عبد الوهاب المسيري.

(٢) انظر: غزو من الداخل، جمال سلطان (٣٥).

(٣) انظر: حرب المصطلحات لمجموعة من الكتاب العرب إصدار اتحاد الصحفيين العرب.

## المسألة الأولى: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة من خلال تبديلها:

لهذه المسألة جوانب عديدة في الطرح والمناقشة وسيكون ذلك من خلال ما يلي:

### أولاً: الدلائل الشرعية على تحريم تبديل مصطلحات الكتاب والسنة:

إن استبدال مصطلحات الكتاب والسنة بما يخالفها ليس أمراً بدعاً؛ بل هو قديم بقدم الانحراف في العقيدة عن عبادة الله ودينه الذي ارتضاه، ومن الدلائل الشرعية على تحريم ذلك ما يلي:

#### ١ ـ تسمية المشركون الأصنام آلهة:

ذكر القرآن عن المشركين تسميتهم أصنامهم الجامدة التي لا تسمع ولا تبصر، ولا تعلم، ولا تنفع ولا تضر، ولا تنتصر لنفسها ولا تنصر أولياءها آلهة كما في قوله تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ۝٢٣﴾ [نوح: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢﴾ [الأنبياء: ٦٢] وهذا مما لم ينزل الله به سلطاناً، وإنما اسمها ومصطلحها الذين يحب إطلاقه عليها هو الأصنام أو الرجس أو الأوثان، كما ورد في غير ما آية من القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ۝٣٥﴾ [إبراهيم: ٣٥] وقوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾ [الأعراف: ١٣٨] لذلك عاب الله عليهم هذه التسمية التي ليس لها حجة ولا سلطان، لا من نقل ولا من عقل، فقال تعالى في قصة هود ﷺ مع قومه: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ۖ أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن

سُلْطَٰنٍۚ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأعراف: ٧١].

وقال تعالى في قصة يوسف ﷺ مع صاحبيه اللذين كانا معه في السجن وكانا مشركين: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٤٠].

وقال تعالى مخاطباً مشركي العرب: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم: ١٩ ـ ٢٣].

قال ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره للآيات السابقات: «يعني بقوله: «ما تعبدون من دونه»: ما تعبدون من دون الله، وقال: «ما تعبدون»: وقد ابتدأ الخطاب بخطاب اثنين، فقال: «يا صاحبي السجن»، لأنه قصد المخَاطَبَ به، ومن هو على الشرك بالله مقيم من أهل مصر، فقال للمخَاطَب بذلك: ما تعبد أنت، ومن هو على مثل ما أنت عليه من عبادة الأوثان. ﴿إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾؛ وذلك تسميتهم أوثانهم آلهة أرباباً شركاً منهم، وتشبيهاً لها في أسمائها التي سموها بها بالله، تعالى عن أن يكون له مِثلٌ أو شبيه، ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ﴾ يقول: سموها بأسماء لم يأذن لهم بتسميتها بها، ولا وضع لهم على أن تلك الأسماء أسماؤها دلالة ولا حجة، ولكنها اختلاق منهم لها وافتراء. وقوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ﴾ يقول: وهو الذي أمر ألا تعبدوا أنتم وجميع خلقه إلا الله الذي له الألوهية والعبادة خالصة دون كل ما سواه من الأشياء»[1].

---

(١) تفسير الطبري (١٣/ ١٦٥).

وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره آية سورة النجم: «يقول تعالى ذكره: ما هذه الأسماء، وهي: اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، إلّا أسماء سميتموها أنتم أيها المشركون بالله وآباؤكم من قبلكم، ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا﴾ يعني بهذه الأسماء، ﴿مِن سُلْطَٰنٍۚ﴾ يقول: من حُجَّة لكم بصحة ما افتريتم من هذه الأسماء. يقول: لم يبح الله لكم ذلك، ولا أذن لكم به... وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾. يقول تعالى ذكره: ما يتبع هؤلاء المشركون في هذه الأسماء التي سموا بها آلهتهم إلا الظن بأن ما يقولون حق، لا اليقين، ﴿وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ﴾ يقول: وهوى أنفسهم؛ لأنهم لم يأخذوا ذلك عن وحي جاءهم من الله، ولا رسول الله أخبرهم به، وإنما هو اختلاق اختلقوه من قبل أنفسهم، أو أخذوه عن آبائهم الذين كانوا من الكفر بالله على مثل ما هم عليه منه. وقوله: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ يقول: ولقد جاء هؤلاء المشركين بالله من ربهم البيان فيما هم منه على غير يقين؛ وذلك تسميتهم اللات والعزى ومناة هذه الأسماء وعبادتهم إياها. يقول: لقد جاءهم من ربهم الهدى في ذلك البيان بالوحي الذي أوحيناه إلى محمد ﷺ أن عبادتها لا تنبغي لأحد، ولا تصلح العبادة إلا لله الواحد القهار»[1].

وقال الإمام صديق بن حسن القنوجي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير سورة النجم: «﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ﴾ أي: ما الأوثان أو الأصنام باعتبار ما تدعونه من كونها آلهة إلا أسماء محضة، ليس فيها شيء من معنى الألوهية التي تدعونها؛ لأنها لا تبصر، ولا تسمع، ولا تعقل، ولا تفهم ولا تضر، ولا تنفع فليست إلا مجرد أسماء، سميتموها أنتم وآباؤكم قلد فيها الآخر الأول، وتبع في ذلك الأبناء الآباء، وفي هذا من التحقير لشأنها ما لا يخفى، كما تقول في تحقير رجل ما هو إلا اسم؛ إذ لم يكن مشتملاً على

---

(١) تفسير الطبري (٢٢/ ٥٤ ـ ٥٦).

صفة معتبرة، ومثل هذه الآية قول تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ فقوله: ﴿سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ صفة لأسماء، والضمير يرجع إلى الأسماء لا إلى الأصنام، أي جعلتموها أسماء لا جعلتم لها أسماء؛ ليشير الكلام أن هناك أسماء مجردة لا مسميات لها قطعاً، ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ أي: من حجة ولا برهان»[1].

وهذه الصورة الماثلة بين أعيننا في التدليل على بطلان وزيف استبدال المصطلحات الشرعية بغيرها هي نوع من أنواع الإلحاد في أسمائه تعالى، كما قال في محكم التنزيل ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله مبيناً باقي صور الإلحاد في أسمائه تعالى: «**أحدها**: أن يُسمي الأصنام بها؛ كتسميتهم اللات من الإله، والعزى من العزيز، وتسميتهم الصنم إلهاً؛ وهذا إلحاد حقيقية فهم عدلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة.

**الثاني**: تسميته بما لا يليق بجلاله؛ كتسمية النصارى له أباً، وتسمية الفلاسفة له موجباً بذاته أو علة فاعله بالطبع، ونحو ذلك.

**وثالثها**: وصفه بما يتعالى ويتقدس من النقائص، قول أخبث اليهود: فقير، وقولهم: أنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم: يد الله مغلولة، وأمثال ذلك، مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته...»[2]، ثم ساق رحمه الله بقية أنواع الإلحاد في أسمائه تعالى مما هو داخل تحت استبدال معاني المصطلحات الشرعية بما خالفها، والشاهد هنا في اعتبار ابن القيم إطلاق المشركين على أصنامهم مصطلحات الألوهية، وإطلاق الفلاسفة على الله

---

(١) تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن، للإمام صديق حسن القنوجي (١٣/ ٢٥٨ - ٢٥٩).

(٢) بدائع الفوائد للإمام ابن القيم (١/ ٢٩٨).

مصطلح الموجب بالذات، أو النصارى أباً، أو وصف اليهود له بأنه فقير، أو بخيل، أو استراح بعد الخلق، داخلاً في مسمى الإلحاد في أسمائه تعالى. قال ابن جرير الطبري رحمه الله: «وأما قوله: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ فإنه يعني به المشركين، وكان إلحادهم في أسماء الله أنهم عدلوا بها عما هي عليه، فسموا بها آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها؛ فسموا بعضها اللات، اشتقاقاً منهم لها من اسم الله الذي هو الله، وسموا بعضها العزى، اشتقاقاً لها من اسم الله الذي هو العزيز وبنحو الذي قلنا قال أهل التأويل»[1]، ثم ساق بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنه قال: «إلحاد الملحدين أن دعوا اللات في أسماء الله»... وعن مجاهد قال: «اشتقوا العزى من العزيز، واشتقوا اللات من الله»[2]، فابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وابن جرير وابن القيم الجوزية رحمهم الله أدخلوا استبدال المصطلح الشرعي بالوضعي في إطلاق الأسماء والمصطلحات الباطلة على غير الله، أو على الله في مفهوم الإلحاد الذي هو: العدول عن الحق والمنهج السوي، قلَّ هذا العدول أو كثر، كان في استبدال المصطلح الشرعي بغيره أو تفريغه من معناه.

### ٢ ـ تسمية المشركين لرسول الله ﷺ بالأسماء الباطلة:

لقد سمى المشركون رسول الله ﷺ بالأسماء الباطلة فسموه بالساحر، والمسحور، والكاهن، والشاعر، والمجنون، والكذاب، ولقد كشف القرآن زيف هذه الأسماء والمصطلحات التي أطلقها المشركون على رسول الله ﷺ وبين بطلانها، وأنه لا اسم له ﷺ إلا اسم النبي والرسول، وهما أشرف الأسماء والمصطلحات التي تطلق على البشر، قال تعالى حاكياً تلك الأسماء والمصطلحات الباطلة التي أطلقها المشركون على رسول الله ﷺ:

---

(١) تفسير الطبري (١٠/٥٩٦ ـ ٥٩٧).

(٢) المصدر السابق (١٠/٥٩٧).

﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦﴾ [الحجر: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ۝٣٦﴾ [الصافات: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ ۝٤﴾ [ص: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلظَّـٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨] فانظر كيف تناقضت أقوالهم في أي الأسماء والمصطلحات يطلق عليه ﷺ حتى جعلوه ساحراً، ومسحوراً في نفس الوقت، وما ذلك إلا لأن الحق الذي أتى به ﷺ بهرهم، وأعجزهم عن أن يجدوا فيه باطلاً، فما وجدوا ملجأً غير الطعن فيه بالكذب، والبهتان، ولقد ذكرت كتب السيرة اجتماعاً لمشركي قريش؛ ليبتوا في أمر رسول الله ﷺ من حيث أي الأسماء والمصطلحات يجب اعتماده والاتفاق عليه بينهم؛ ليطلق على رسول الله ﷺ؛ لكي لا يظهروا متناقضين أمام مشركي العرب إذا قدموا مكة للحج أو لغير ذلك، فلقد اجتمع الوليد بن المغيرة بنفر من قريش وكان ذا سن ورأي فيهم، وقد حضر الموسم فقال لهم: «يا معشر قريش إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأياً واحداً ولا تختلفوا؛ فيكذب بعضكم بعضاً، ويرد قولكم بعضه بعضاً؛ فقالوا: فأنت يا أبا عبد شمس فقل: وأقم لنا رأياً فقل به. قال: بل أنتم فقولوا أسمع. قالوا: نقول: كاهن. قال: لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه. قالوا: فنقول: مجنون. قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه؛ فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. قالوا: فنقول شاعر. قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر. قالوا: فنقول: ساحر. قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السُحار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عُرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا:

هو ساحر، جاء بقول سحر، يفرق بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته. فتفرقوا عنه بذلك، فجعلوا يجلسون بسبل الناس حين قدموا الموسم؛ لا يمر بهم أحد إلا حذروه إياه، وذكروا لهم أمره»[١]؛ ولأجل ذلك أنزل الله في الوليد بن المغيرة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝٢٢ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ۝٢٣ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۝٢٤ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝٢٥ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ۝٢٧﴾ [المدثر: ١٨ ـ ٢٧]. فانظر عقاب الله الشديد ووعيده العظيم لمن تلاعب بمصطلحات دينه وشرعه واستبدل بها المصطلحات المضلة.

ولقد صور الله هذه الحالة من التخبط التي اجتاحت المشركين وخيمت عليهم في اختيار المصطلح الذي يطلقونه عليه ﷺ فقال تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِۦٓ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ إِذْ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ۝٤٧ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۝٤٨﴾ [الإسراء: ٤٧ ـ ٤٨]، قال ابن جرير رحمه الله: «يقول تعالى ذكره: انظر يا محمد بعين قلبك فاعتبر كيف مثلوا لك الأمثال، وشبهوا لك الأشباه، بقولهم: هو مسحور، وهو شاعر، وهو مجنون، فضلوا. يقول: فجاروا عن قصد السبيل بقيلهم ما قالوا، «فلا يستطيعون سبيلا» يقول: فلا يهتدون لطريق الحق لضلالهم عنه وبعدهم منه وأن الله قد خذلهم عن أصابته، فهم لا يقدر على المخرج مما هم فيه من كفرهم بربهم إلى الإيمان به»[٢]. وقال الإمام القرطبي رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ عجبه من صنعهم، كيف يقولون تارةً ساحر، وتارةً مجنون، وتارة شاعر، ﴿فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ أي: حيلة في صد الناس عنك،

---

(١) السيرة لابن هشام (١/ ١٨٩).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٤/ ٦١٣). وانظر: تفسير البغوي (٥/ ٩٨).

وقيل: ضلوا عن الحق فلا يجدون سبيلا، أي إلى الهدى، وقيل: مخرجاً؛ لتناقض كلامهم في قولهم: مجنون، ساحر، شاعر»[1].

ولقد بين الله الجليل في محكم التنزيل، أن إطلاق المصطلحات الباطلة مهما اختلفت مسمياتها على أنبياء الله ورسله ﷺ هو منهج قديم، قدم المتمردين على عبادة الله وطاعته والإيمان برسله. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ۝٥٢ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ۝٥٣﴾ [الذاريات: ٥٢ ـ ٥٣]، أي: معتدون متجاوزون الحق إلى الباطل وشرعته؛ ومع هذا فإن الله يدافع عن أنبيائه ورسله بكشف زيف تلك الدعاوى، وضلال تلك المصطلحات التي أطلقت على نبيه محمد ﷺ؛ فها هو ﷻ يقول في نفي ذلك كله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝١٨٤﴾ [الأعراف: ١٨٤]، ويقول: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَـٰرِهُونَ ۝٧٠﴾ [المؤمنون: ٧٠]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ۝٢٩﴾ [الطور: ٢٩]، ويقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَـٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ۝٦٩﴾ [يس: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢ وَكَذَّبُوا۟ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ ۝٣ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝٤ حِكْمَةٌۢ بَـٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: ٢ ـ ٥]، وقال: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۝٣٩ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢﴾ [الحاقة: ٣٨ ـ ٤٢]، فبين الله في علاه الحق بدلائله، وأبطل تلك الدعاوى، وبين ما هو الأليق بمحمد ﷺ؛ إلا وهو: مصطلح النبوة والرسالة، وبين أنه لا يحيد عن منهج الحق في التعامل مع المصطلح الشرعي إلا الظالمون الطاغون، المكذبون، المتبعون لأهوائهم؛ وأن ذلك سبب تركهم للحق واتباعهم لأهوائهم.

---

(١) تفسير القرطبي (٥/ ٦٠٥ ـ ٦٠٦).

**٣ ـ استحلال المحرمات في الدين باستبدال أسمائها الشرعية:**

إذا كان القرآن الكريم ضرب لنا دلائل عن استبدال المصطلح الشرعي بغيره، في الأزمان المتقدمة؛ فإن السنة النبوية المطهرة الشارحة لكتاب الله العزيز أكدت على أن منهج استبدال المصطلح الشرعي بغيره ليس وقفاً على الزمن الماضي؛ فهي حذرت من أن ذلك سيقع في المستقبل لا محالة، وصدق النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى فلقد وقع ذلك في زمنه ﷺ، كما وقع بعد ذلك؛ ومن الدلائل على ذلك ما يلي:

أ ـ ما رواه أبو حميد الساعدي رضي الله عنه قال: «استعمل رسول الله ﷺ رجلاً على صدقات بني هاشم يدعى ابن اللتبية؛ فلما جاء حاسبه، قال: هذا لكم وهذا هدية[1]، فقال رسول الله ﷺ: «**فهلّا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً**»، ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**أما بعد: فإني استعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي؛ فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته؟ والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحداً منكم لقي الله يحمل بعيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر**»، ثم رفع يديه حتى رئي بياض أبطيه، يقول: «**اللهم هل بلغت؟ بصر عيني وسمع أذني**»، وفي رواية «**لا يغل أحدكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، إن كان بعيراً..**»[2] الحديث.

ولقد بوّب الإمام البخاري على هذا الحديث بعدة عناوين منها باب: «احتيال العامل ليُهدى له» ضمن كتاب الحيل، وباب «**من لم يقبل الهدية لعلة**» ضمن كتاب الهبة. فهذا نص صحيح عن رسول الله ﷺ أنه لم يقبل

---

(١) وفي رواية في صحيح البخاري (٦٦٣٦): «وهذا أهدي لي..».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الهبة برقم (٢٥٩٧)؛ وفي كتاب الحيل برقم (٦٩٧٩).

من ذلك العامل الذي بعثه لجمع الصدقة أخذ شيء من المال باسم الهدية، وسمى ذلك أخذاً للمال بغير حقه، وسماه غلولاً بقوله: «**لا يغل أحدكم منها شيئاً**» ولذلك لما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن بين له هذه القضية ووضحها بقوله ﷺ: «**لا تصبن شيئاً بغير إذني فإنه غلول**»[1]. فما نراه اليوم من الإهداء ابتداء إلى العمال من الحكام والأمراء والسلاطين ونحوهم، إنما هو من باب الغلول والرشوة، كما سماها بذلك عمر بن عبد العزيز، فقد سئل عن عدم قبوله الهدية، وقد قبلها النبي ﷺ وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال: «إنها لأولئك هدية؛ وهي للعمال بعدهم رشوة»[2]، وفي هذا المثال نجد أن تغيير المصطلح الشرعي من اسمه الذي هو هنا (الغلول) أو (الرشوة) إلى المصطلح البديل (الهدية) لم يقبله ﷺ؛ وفي هذا دلالة على تحريم تبديل المصطلحات الشرعية، وهو المقصود.

ب ـ عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها**» زاد ابن ماجه: «**يعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير**»[3]. ولقد وقع ما أخبر به النبي ﷺ في عصر الصحابة. قال الإمام ابن حجر في فتح الباري: «إن أبا مسلم الخولاني حج؛ فدخل على عائشة، فجعلت تسأله عن الشام وعن بردها، فقال: يا أم المؤمنين إنهم يشربون شراباً لهم يقال له الطلاء، فقالت: صدق رسول الله ﷺ وبلّغ

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام برقم (١٣٣٥) وقال: «حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث أبي أسامة عن داود الأودي»، وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١١/ ٤٧١)؛ وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي (١٥٤).

(٢) فتح الباري (٥/ ٢٧١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الأشربة برقم (٣٦٨٨)؛ وابن ماجه في كتاب الفتن برقم (٤٠٢٠)؛ والبيهقي في سننه (٨/ ٢٩٥)؛ وأحمد في مسنده (٥/ ٣٤٢)؛ وصحح الحديث ابن تيمية في بيان الدليل على بطلان التحليل (٦١).

حتى سمعته يقول: «**إن ناساً من أمتي يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها**». قال أبو عبيد: «جاءت في الخمر آثار كثيرة بأسماء مختلفة فذكر منها: السَكَر بفتحتين. قال: وهو نقيع التمر إذا غلى بغير طبخ، والجِعة بكسر الجيم وتخفيف العين: نبذ الشعير والسكركة: خمر الحبشة من الذرة ـ إلى أن قال ـ وهذه الأشربة المسماه كلها عندي كناية عن الخمر؛ وهي داخلة في قوله ﷺ «**يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها**» ويؤيد ذلك قول عمر: الخمر ما خامر العقل[١]. وعن ابن سيرين رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: جاء رجل إلى ابن عمر فقال: إن أهلنا ينبذون لنا شراباً عشياً؛ فإذا أصبحنا شربنا. قال: أنهاك عن المسكر قليله وكثيره وأُشهد الله عليك.. إن أهل خيبر ينتبذون شراباً من كذا وكذا ويسمونه كذا وكذا، وهي: الخمر، وإن أهل فدك ينتبذون شراباً من كذا وكذا يسمونه كذا وكذا وهي الخمر، حتى عدَّ شربة أربعة: أحدها العسل[٢].

ولقد تحدث ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن استبدال المصطلح الشرعي لبعض المحرمات في الدين؛ ليتوصل بذلك التبديل إلى فعل ذلك المحرم في الدين بأسماء باطلة فقال عند كلامه على حديث أبي مالك الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «**ليكون من أمتي أقوام يستحلون الحر، والحرير، والخمر، والمعازف**»[٣]: «إنما ذاك إذا أستحلوا هذه المحرمات بالتأويلات الفاسدة، فإنهم لو استحلوها مع اعتقاد أن الرسول حرمها كانوا كفاراً، ولم يكونوا من أمته، ولو كانوا معترفين بأنها حرام لأوشك أن يعاقبوا بالمسخ؛

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني (١٠/ ٦٥ ـ ٦٦).

(٢) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الأشربة برقم (٥٨٨١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً مجزوماً به، في كتاب الأشربة برقم (٥٥٩٠)؛ ووصله ابن حبان في صحيحه برقم (٦٧٥٤)، وقال ابن حجر في تغليق التعليق (٥/ ١٧): «وهذا حديث صحيح، لا علة له، ولا مطعن فيه...»، وصححه ابن تيمية في بيان الدليل (٦١).

كسائر الذين لم يزالوا يفعلون هذه المعاصي، ولما قيل فيهم: يستحلون، فإن المستحل للشيء هو الذي يأخذه معتقداً حله، فيشبه أن يكون استحلالهم الخمر يعني به: أنهم يسمونها بغير اسمها، كما جاء الحديث، فيشربون الأنبذة المحرمة ولا يسمونه خمراً، واستحلالهم المعازف باعتقادهم أن آلات اللهو مجرد سمعُ صوت فيه لذة، وهذا لا يحرم؛ كألحان الطيور، واستحلالهم الحرير وسائر أنواعه باعتقادهم أنه حلال للمقاتلة، وقد سمعوا أنه يباح لبسه عند القتال عند كثير من العلماء؛ فقاسوا سائر أحوالهم على تلك الحال؛ وهذه التأويلات الثلاثة واقعة في الطوائف الثلاث التي قال فيها ابن المبارك رَحِمَهُ اللهُ:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوءٍ ورهبانها

ومعلوم أنها لا تغني عن أصحابها من الله شيئاً بعد أن بلَّغ الرسول ﷺ، وبيَّن تحريم هذه الأشياء بياناً قاطعاً للعذر كما هو معروف في موضعه»[1]، ثم ذكر رَحِمَهُ اللهُ ما يؤيد ما ذهب إليه من معنى الاستحلال، الذي هو استبدال المصطلحات الشرعية بغيرها فقال: «وقد جاء حديث آخر يوافق هذا رُوي موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً إلى النبي ﷺ أنه قال: «**يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء: يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع**»[2]. وهذا الخبر صدق، فإن الثلاثة المتقدم ذكرها قد ثبتت، وأما استحلال السحت الذي هو: العطية للوالي والحاكم والشافع ونحوهم باسم الهدية فهو أظهر من أن يذكر، وأما استحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسميه ولاة الظلم سياسة، وهيبة، وأبهة الملك، ونحو ذلك

(١) بيان الدليل لابن تيمية (٤٥ ـ ٤٦).

(٢) أخرج الخطابي نحوه في غريب الحديث (١/٢١٨)؛ وأبو نعيم الأصبهاني في معرفة الصحابة (١٤/١١٠).

فظاهر أيضاً، وإذا كان النبي ﷺ أخبر أنه سيكون من يستحل الخمر، والربا، والسحت، والزنا، وغيرها بأسماء أخرى من النبيذ والبيع والهدية والنكاح، ومن يستحل الحرير والمعازف فمن المعلوم أن هذا بعينه هو فعل أصحاب الحيل؛ فإنهم يعمدون إلى الأحكام؛ فيعقلوها بمجرد اللفظ، ويزعمون أن الذي يستحلونه ليس بداخل في لفظ الشيء المحرم، مع أن العقل يعلم أن معناه معنى الشيء المحرم، وهو المقصود به...»[١].

ثم قال: «فتبديل الناس للأسماء لا يوجب تبديل الأحكام فإنها أسماء سموها هم وآباؤهم، ما أنزل الله بها من سلطان، كتسمية الأوثان آلهة، فإن خصائص الإلهية لما كانت معدومة فيها لم تكن لتلك التسمية حقيقة، كذلك خصائص البيع والنكاح، وهي الصفات والنعوت الموجودة في هذه العقود في العادة إذا كان بعضها منتفياً عن هذا العقد لم يكن بيعاً ولا نكاحاً، وإذا كانت صفات الخمر والربا والسفاح ونحو ذلك من المحرمات موجودة في شيء، كان محرماً؛ وإن سماه الناس بغير ذلك الاسم؛ لتغيير أتوا به في ظاهره وإن أفرد باسم، كما أن المنافق يدخل في اسم الكافر في الحقيقة؛ وإن كان في بعض الأحكام في الظاهر يجري عليه حكم المؤمن.. وبالجملة من تأمل ما أخبر به النبي ﷺ ناهياً عنه مما سيكون في الأمة من استحلال المحرمات؛ بأن يسلبوا عنها الاسم الذي حرمت به، وما فعلته اليهود، علم أن هذين من مشكاة واحدة، وأن ذلك تصديق قوله ﷺ: «**ولتتبعن سنن من كان قبلكم**»[٢]، وعلم بالضرورة: أن أكثر الحيل من هذا الجنس لا سيما مع قوله ﷺ: «**لا ترتكبوا ما ارتكبت**

---

(١) بيان الدليل في إبطال التحليل، لابن تيمية، تحقيق د. أحمد الخليل ص(٦٩ - ٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء برقم (٣٤٥٦)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب العلم برقم (٢٦٦٩).

**اليهود فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل**»[١] والله الهادي إلى الحق»[٢].

ومن خلال عرض النصوص الشرعية الدالة على تحريم تبديل المصطلحات الشرعية ـ والعقديةِ منها على وجه الخصوص ـ تتبيّن لنا الحقائق التالية:

**الحقيقة الأولى**: أن الشارع الحكيم اهتم غاية الاهتمام بالتحذير من التحايل والتبديل للمصطلحات الشرعية، وخاصة المتضمنة لما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ كمصطلحات العقيدة الإسلامية، والمحرمات القطعية في الدين، وذلك ظاهر من خلال إبطال الله لتسمية المشركين أصنامهم آلهة، وإبطال الرسول ﷺ تسمية الخمر بغير اسمها الشرعي، إلى غير ذلك من الأمثلة.

**الحقيقة الثانية**: أن سنة الله جرت بأن من استبدل المصطلح الشرعي بغيره فإنه في طريقه إلى استحلال الحرام؛ كما استُحِلت عبادة غير الله من الأصنام والبشر والكواكب وغيرها باسم كونها آلهة معبودة، وكما استُحِلت الخمر باسم النبيذ أو غيره من المسميات.

**الحقيقة الثالثة**: أن سنة الله الجارية فيمن تحايل على المصطلحات الشرعية باستبدالها بغيرها هي العقوبة الشديدة الرادعة، طال الزمان أو قصر؛ وهذا يدل على بطلان ذلك الصنيع، كما عاقب المشركين الذين ماتوا على الشرك بالخلود في نار جهنم، فلم تنفعهم تسميتهم أصنامهم آلهة شيئاً، كما لم ينتفع من استحل شرب الخمر بتسميتها غير اسمها بأن يناله المسخ والخسف كما أخبر ﷺ.

---

(١) أخرجه ابن بطة الحنبلي في جزء إبطال الحيل (٤٦ ـ ٤٧)؛ والحديث حسّنه شيخ الإسلام في بيان الدليل (٥٤)، كما حسنه ابن القيم الجوزية وابن كثير وضعفه الألباني. انظر: غاية المرام للألباني (٢٤).

(٢) بيان الدليل في إبطال التحليل، لابن تيمية، تحقيق د. أحمد الخليل (٧٠ ـ ٧١).

**الحقيقة الرابعة**: أن هذا الاحتيال في استبدال المصطلح الشرعي بغيره لا يغير من الحقائق شيئاً؛ فإن الباطل مهما تلبس بلبوس الحق يظهر زيغه، ويبطل كيده؛ فمهما عُبدت المعبودات الباطلة من دون الله فذلك لا يغير من حقيقتها واسمها الشرعي شيئاً، ومهما سميت الخمر والزنا والربا والرشوة.. إلخ بغير أسمائها فذلك لا يغير من حقيقتها وأسمائها الشرعية شيئاً، ولن تجدي التأويلات الفاسدة التي يبرر بها الإنسان فعله الشائن في استبدال المصطلح الشرعي بالمصطلح الباطل، ولقد صدق الله القائل ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣].

**الحقيقة الخامسة**: أن استبدال مصطلحات الكتاب والسنة إنما هو منهج الكافرين المعتدين المتلاعبين بالأسماء والمصطلحات الشرعية؛ كفعل المشركين بتسمية أصنامهم آلهة وتسمية النصارى لله بأنه أبٌ، وتسمية الفلاسفة له سبحانه بأنه علة فاعلة... إلخ ونحن نهينا عن اتباع الكافرين من اليهود والنصارى وغيرهم[١].

### ثانياً: موقف علماء الإسلام من تبديل مصطلحات الكتاب والسنة:

لقد كان موقف علماء الإسلام من تبديل المصطلحات الشرعية بغيرها هو التحريم القطعي لذلك؛ ومن أقوالهم في ذلك قول الإمام بقية[٢] بن الوليد رَحِمَهُ اللَّهُ: «سألت الأوزاعي والزبيدي[٣] عن الجبر؟ فقال الزبيدي:

---

(١) انظر: في بسط مسألة النهي عن مشابهة الكفار كتاب: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية (١/ ٨٤).

(٢) هو أبو يُحمد، وقيل: أبو محمد بقية بن الوليد بن صائد بن كعب الكلاعي الحمصي، من أئمة الحديث ورواته المشهورين، روى عن: الأوزاعي، وابن جريج، ومالك، ومحمد بن الوليد الزبيدي، وروى عنه: ابن المبارك، وشعبة، وابن عيينة، ووكيع ويزيد بن هارون، وإسحاق بن راهويه توفي عام (١٩٧هـ) وقيل: (١٩٨هـ). انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني (١/ ٢٩٨).

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي الحمصي القاضي، من أئمة =

أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يقهر، ولكن يقضي ويقدر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب. وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء، والقدر، والخلق، والجبل. فهذا يُعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ[(١)]».

فهذان الإمامان الجليلان رفضا أن يستبدلا المصطلح الشرعي وهو: (الخلق) و(القدر) و(الجبل) الوارد في القرآن والحديث بمصطلح محدث بدعي وهو: مصطلح (الجبر)؛ وذلك لأن الله سبحانه أجل، وقدرته أعظم من أن يجبر إنساناً على فعل ما لا يريد، واستعملا المصطلح الشرعي وتمسكا به غاية الاستمساك وهو مصطلح: (القضاء)، و(القدر)، و(الخلق)، و(الجبل)، وذلك لكونها هي الواردة في القرآن والسنة.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جوابه على من حاول استبدال المصطلح الشرعي العقدي بغيره؛ وذلك فيمن أراد تسمية القرآن الذي هو كلام الله بأنه مخلوق: «وهذه المسألة من الجهمي من المغاليط، فالجواب للجهمي إذا سأل فقال: أخبرونا عن القرآن هو الله أو غير الله؟ قيل له: إن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن أن القرآن أنا، ولم يقل غيري، وقال: هو كلامي، فسميناه باسم سماه الله به، فقلنا: كلام الله، فمن سمى القرآن باسم سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم غيره كان من الضالين»[(٢)].

فهنا شدد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على وجوب استعمال المصطلح الشرعي في مسألة القول بخلق القرآن، وأن نطلق على القرآن ما أطلقه الله عليه وسماه به

---

= الحديث ورواته الثقات، روى عن الزهري، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، ومكحول، وروى عنه: الأوزاعي، وإسماعيل بن عياش، وبقية بن الوليد، توفي عام (١٤٨هـ). انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني (٥/ ٣٢١).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للإمام اللالكائي (٤/ ٧٠٠).

(٢) الرد على الجهمية، للإمام أحمد بن حنبل (١١٠) تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة.

وهو: كلام الله، ونبه بأن من التزم في الأسماء والمصطلحات بما جاء في الشرع فإنه من المهتدين، ومن استبدل المصطلح الشرعي الوارد في القرآن بغيره كان من الضالين المضلين؛ وهذا كاف في بيان وجوب استعمال المصطلح الشرعي العقدي، وتحريم استبداله بغيره.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مؤكداً رفضه استبدال المصطلح الشرعي بغيره: «وأما الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة، وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة»[(١)].

فقرر هنا رَحِمَهُ اللَّهُ حرمة المصطلح واللفظ إذا كان وارداً في الشريعة فلا يجوز استبداله ولا تغيير معناه؛ هذا قاله في حق المصطلح البديل المشتمل على حق وباطل، فكيف حينئذ إذا كان المصطلح البديل الغير شرعي ظاهر البطلان لا احتمال لوجود الحق فيه بوجه من الوجوه؟ فإن عدم قبوله من باب أولى.

وشيخ الإسلام في عدم قبوله للمصطلح البديل عن المصطلح الشرعي وتحريمه لهذا الفعل ينطلق من القاعدة الشرعية التي قررها في مسألة المصطلحات والألفاظ، وكيفية التعامل معها، فقال: «القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه ﷻ فإنه يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه؛ وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة، وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه حتى يعرف مراده؛ فإن

---

(١) الرد على المنطقيين (٣١٥).

أراد حقاً قبل، وإن أراد باطلاً رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يرد جميع معناه؛ بل يوقف اللفظ، ويفسر المعنى؛ كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»[1].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً خطر استبدال المصطلح الشرعي بغيره وأسباب قبول هذا التبديل عند كثير من الناس: «السبب الأول: أن يأتي به صاحبه مموهاً، مزخرف الألفاظ ملفق المعاني، مكسواً حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة، فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه، وتبادر إلى اعتقاده وتقليده، ويكون حاله في ذلك حال من يعرض سلعة مموهة مغشوشة على من لا بصيرة له بباطنها وحقيقتها، فيحسنها في عينه ويحببها إلى نفسه، وهذا الذي يعتمده كل من أراد ترويج باطل؛ فإنه لا يتم له ذلك إلا بتمويهه وزخرفته وإلقائه إلى جاهل بحقيقة. قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [الأنعام: ١١٢] فذكر سبحانه أنهم يستعينون على مخالفة أمر الأنبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول فيغتر به الأغمار وضعفاء العقول، فذكر السبب الفاعل والقابل، ثم ذكر سبحانه انفعال هذه النفوس الجاهلة به بصغوها وميلها إليه، ورضاها به؛ لما كسي من الزخرف الذي يغر السامع، فلما أصغت إليه ورضيته، اقترفت ما تدعوا إليه من الباطل قولاً وعملاً، فتأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القدر، الذي فيه بيان أصول الباطل، والتنبيه على مواقع الحذر منها، وعدم الاغترار بها، وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتهم قد كسوها من العبارات، وتخييروا لها من الألفاظ الرائقة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة نافذة ـ وأكثر الخلق كذلك

---

(١) التدمرية لابن تيمية تحقيق د. محمد السعوي (٦٥ ـ ٦٦). وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/ ٣٠٤).

ـ حتى إن الفجار ليسموا أعظم أنواع الفجور بأسماء لا ينبو عنها السمع ويميل إليها الطبع، فيسمون أم الخبائث أم الأفراح. . .

السبب الثاني: أن يخرج المعنى الذي يريد إبطاله بالتأويل في صورة مستهجنة تفر عنها القلوب، وتنبو عنها الأسماع، فيتخير له من الألفاظ أكرهها، وأبعدها وصولاً إلى القلوب وأشدها نفرة عنها، فيتوهم السامع أن معناها هو الذي دلت عليه تلك الألفاظ فيسمى التدين ثقالة، وعدم الانبساط إلى السفهاء والبطاليين سوء خلق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والغضب لله والحمية لدينه فتنة وشراً وفضولاً، فكذلك أهل البدع والضلال من جميع الطوائف هذا معظم ما ينفِّرون به عن الحق، ويدعون به إلى الباطل؛ فيسمون إثبات صفات الكمال لله تجسيماً وتشبيهاً وتمثيلاً، ويسمون إثبات الوجه واليدين له تركيباً ويسمون إثبات استوائه على عرشه وعلوه على خلقه فوق سمواته تحيزاً وتجسيماً. . . فلما وضعوا لهذه المعاني الصحيحة الثابتة تلك الألفاظ المستنكرة الشنيعة تم لهم من نفيها وتعطيلها ما أرادوه»[١].

فابن القيم رحمه الله بين هنا من خلال هذا الكلام النفيس بحق خطر استبدال المصطلحات الشرعية بالمصطلحات الباطلة؛ المزخرفة الأشكال، وكيف أن استعمالها يقود بعد ذلك إلى هدم المعاني الشرعية الصحيحة للمصطلحات الشرعية، وكيف أنها أوقعت الناس في الحيرة والاختلال والانحراف عن سبيل السنة المحمدية.

ولقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله أن مخالفة الكتاب والسنة ومعانيهما، وما كان عليه سلف الأمة واقع على قسمين: الثاني منهما[٢]: استبدال

---

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية (٢/ ٤٣٦ ـ ٤٣٩).

(٢) أما الأول فهو أن يخالف أصلاً مخالفة ظاهرة من غير استمساك بأصل آخر. انظر: الاعتصام (٣/ ٣٤٥).

المصطلح الشرعي بغيره من المصطلحات الباطلة في الشريعة، فقال: «أن يخالف الأصل بنوع من التأويل هو فيه مخطئ؛ بأن يضع الاسم على غير موضعه أو على بعض موضعه»[(١)].

وقال سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ محذراً من استعمال المصطلحات المخالفة للشريعة وخاصة في جانب الاعتقاد: «وبدلاً من صياغة التصور الإسلامي في قالب ذاتي مستقل، وفق طبيعته الكلية التي تخاطب الكينونة البشرية جملة بكل مقوماتها وطاقاتها، ولا تخاطب الفكر البشري وحده خطاباً بارداً مصبوباً في قالب المنطق الذهني، بدلاً من هذا فإنهم[(٢)] استعاروا (القالب) الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها، وحاولوا أن يوفقوا بينها وبين التصور الإسلامي، أما المصطلحات فقد كادت تكون كلها مستعارة»[(٣)] ويقول أيضاً: «ثم إننا لا نحاول استعارة القالب الفلسفي في عرض حقائق التصور الإسلامي، اقتناعاً منا بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة (الموضوع) وطبيعة (القالب)، وأن الموضوع يتأثر بالقالب، وقد تتغير طبيعته ويلحقها التشويه إذا عرض في قالب في طبيعته وفي تاريخه عداء وجفوة وغربة عن طبيعة الأمر المتحقق في موضوع التصور الإسلامي والقالب الفلسفي، والذي يدركه من يذوق حقيقة هذا التصور كما هي معروضة في النص القرآني يدرك أنه لا بد أن تعرض العقيدة بأسلوب العقيدة؛ إذ إن محاولة عرضها بأسلوب الفلسفة يقتلها ويطفئ إشعاعها وإيحاءها؛ ومن هنا يبدو التعقيد والجفاف والنقص والانحراف في كل المباحث التي تحاول عرض العقيدة بهذا الأسلوب الغريب على طبيعتها، وفي هذا القالب الذي يضيق عنها»[(٤)].

---

(١) الاعتصام للشاطبي (٣/ ٣٤٥).
(٢) أي: الفلاسفة الإسلاميين، وأهل الكلام، والمستغربين، من أبناء المسلمين.
(٣) خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب (١١).
(٤) المصدر السابق (١٥ ـ ١٦).

ويقول د. سيف الدين عبد الفتاح في عدم تجويزه التنازل عن المصطلحات الشرعية لأجل المصطلحات المخالفة لها: «إن الوحي المسطور «لغة وألفاظاً وكلمات ومعاني ومفاهيم» يشكل دائرة من الثبات؛ حيث تعد المفاهيم النابعة منه مقصودة لذاتها لأنها تعبير عن مفاهيم شرعية لا يجوز التنازل عنها بأية حال، حيث إن استخدام مصطلحات مثل: الشورى والبيعة والخلافة كل ذلك إنما يعبر عن ألفاظ مخصوصة؛ تتضمن حدوداً وشروطاً لا يمكن التساهل بصددها مهما استجدينا لذلك من مبررات؛ ذلك أن الألفاظ وكلمات اللغة تستبطن في ذاتها وفي معانيها دلالات، وأحكاماً، وقيماً، وعملاً، وحركة تشكل جزءاً لا يتجزأ من مكونات اللفظ والكلمات، أو المفهوم والمصطلح، ومن المهم ـ بل من الواجب ـ عدم التفريط في هذه المفاهيم وعدم تبديدها؛ لأن ذلك يشكل جزءاً من مهمة أساسية هي بناء المفاهيم الإسلامية، وإلا فقدت هذه المفاهيم وظيفتها عن طريق سرقتها مرات وتبديدها مرات أخرى»[1].

**ثالثاً: أمثلة معاصرة لتبديل مصطلحات الكتاب والسنة وشبهات من يفعل ذلك:**

**١ ـ الأمثلة المعاصرة في تبديل مصطلحات الكتاب والسنة:**

**أ ـ تبديل مصطلح الإسلام:**

يحرص المبدلون للمصطلح الشرعي من اللادينيين خاصة على القيام بما أسميه عملية تشظية الإسلام؛ وذلك عن طريق تقسيمه وتفتيته إلى أجزاء عديدة اخترعوها من عند أنفسهم، صاغوها في شكل مصطلحات جديدة خاصة بهم؛ فهناك مثلاً: الإسلام الدين، والإسلام الشريعة، والإسلام العقيدة، والإسلام الثقافة، والإسلام الحضارة، والإسلام التاريخ،

(١) بناء المفاهيم د. سيف الدين عبد الفتاح (٣٠).

والإسلام المعاصر، والإسلام التراث، والإسلام السكولاستيكي[١]، إلخ من الإسلامات الجديدة، ومن المعلوم بداهة لكل مسلم أن الإسلام منذ أن جاء به محمد ﷺ إلى أن تقوم الساعة هو الإسلام فقط لا غير، المشتمل على العقائد والتشريعات والأخلاق؛ وبهذا المعنى عرفه المسلمون واعتنقوه؛ إلا أن هناك من يخالف في ذلك؛ فمثلاً: د. سهير لطفي لديها تقسيم للإسلام محدث فتقول: «الإسلام الديني ومظهره السلوكي العبادات، والإسلام الثقافة والحضارة ويتضمن فلسفة التشريع، والإسلام المحجم عن النمو والازدهار أيام الدولة العباسية»[٢]، أما د. محمد أركون فلديه تقسيم آخر للإسلام لا يقل حداثة عن تقسيم زميلته السابقة فيقول: «من المهم أن نعرف أن الإسلام الذي تنسب الحركات الإسلامية نفسها إليه اليوم هو إسلام التراث المفتَّت، والسكولاستيكي، والجامد التكراري أكثر مما هو إسلام التراث الحيوي، والمنفتح، وذو القدرة الكبيرة على التمثيل والتفاعل والدمج (أي: تمثل البدع والابتكارات والمستجدات... إلخ)، أقصد الإسلام الذي يعود إلى فترة العصر الذهبي للدولة الخليفية..»[٣].

هذا الإسلام المفتت، أو السكولاستيكي والجامد التكراري هو ما يطلق عليه أركون أيضاً: الإسلام البدائي، والإسلام المثالي[٤]، والإسلام

---

(١) هو الإسلام القائم على مجرد الاتباع المطلق لما هو مسطور في القرآن الكريم من دون إضافات إبداعية «بدعية» لما في ذلك الإسلام. هذا هو تعريفه عند محمد أركون. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (٥٧).

(٢) رؤية المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر لسهير لطفي (٩٩).

(٣) الفكر الإسلامي قراء علمية لمحمد الركون (٢٩).

(٤) المثالي مقابل للواقعي، والمثالي في علم الأخلاق هو الرجل الذي يعيش في سبيل المثل العليا، غريباً عن العالم الواقعي لانصراف فكره إلى العالم المثالي، ويطلق المثالي تهكماً على الرجل الخيالي الذي يعيش في عالم الوهم. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٣٣٧).

الميتافيزيقي[١]، والإسلام الكلاسيكي[٢][٣]، وهو ما كان عليه المسلمون في الصدر الأول من الإسلام أي في عهد النبي ﷺ وصحابته الكرام، من إيمانهم بالقرآن بأنه منزل من عند الله، وبأن الرسول ﷺ رسول من عند الله، عصمه الله من الخطأ في تبليغ وبيان الرسالة الربانية، وأن القرآن والسنة فيهما الحق فيما يحتاجه المسلم من العقائد والشرائع والأخلاق والقيم، وأن ما خالف القرآن والسنة هو الباطل، وأن الإسلام له قواعده وأصوله التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ هذا كله وغيره مما جاء به الإسلام هو الإسلام المفتت، السكولاستيكي، الجامد التكراري، البدائي المثالي[٤]... إلخ. وأما الإسلام الذي يريده أركون فهو إسلام التراث الحيوي، المنفتح، الإسلام الحديث، الذي يقدر على استيعاب ودمج كل البدع والانحرافات العقدية في الإسلام، مهما كانت مناقضة لأصوله وعقائده، فيدخل في إسلامه المزعوم الملاحدة الزنادقة من غلاة الشيعة والصوفية، بل ويُدخِلُ فيه حتى اليهود والنصارى؛ بل والمشركون

---

(١) الميتافيزيقيا: مصطلح بدأ استخدامه في القرن الأول قبل الميلاد، للإشارة على جزء من تراث أرسطو الفلسفي، وهي: الفلسفة الأولى، التي تدرس المبادئ الأعلى لكل ما هو موجود، والتي لا تبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، وفي القرن السادس عشر الميلادي وما تلاه، أصبح مصطلح الميتافيزيقا يستخدم بنفس معنى مصطلح الانطولوجيا مبحث الوجود، ثم أصبحت الميتافيزيقا فيما بعد القرن الثامن عشر تعني: المنهج الغير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة، فهي تنظر إلى الأشياء على أنها نهائية وغير قابلة للتحول. انظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية (٥١٤).

(٢) الكلاسيكية في الأدب والفن تعني: التقيد بالأساليب القديمة، واتخاذ الآثار القديمة نماذج للانتاج. انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٣٢٨)؛ وموسوعة النظريات الأدبية، د. نبيل راغب (٥١١).

(٣) انظر المصدر السابق (١٠٩ ـ ١١٥ ـ ١٣٢ ـ ١٣٤).

(٤) انظر في مفهومه للإسلام الشرعي ولإسلامه الموهوم كتابه: الفكر الإسلامي قراءة علمية (٣٩ ـ ٤٣ ـ ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٧٢ ـ ٤٥ ـ ٩٩).

الوثنيون[١]. ومن المضحك المبكي في آن أن مغالطته هذه هي دليل على تناقضه؛ وذلك عندما زعم أن الإسلام المتفتح؛ إسلام التراث الحيوي هو السائد في العصر الذهبي للدولة الخليفية، وكل مسلم يعلم أن العصر الذهبي للخلافة كان زمن الخلفاء الراشدين أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضوان الله عليهم أجمعين، فمتى كان في عصرهم المسلم الموحد مساوياً للمشرك أو حتى الكتابي؟ ومتى كانوا يساوون بين التوحيد والوثنية والشرك؟ بين العدل والظلم؟ وبين الرحمة والشقاء؟ فكأنما الإسلام شيء طلسمي لا يعرف له معنى حتى يأفك عليه أركون بمثل هذا الإفك العظيم.

**ب ـ تبديل مصطلح الخلافة:**

إن المرء ليتفهم الكره الشديد والنبذ التام لمصطلح (الخلافة) من قبل اللادينيين، وذلك لأن (الخلافة) مفهوم عظيم، له في الإسلام قيمة عالية، فهو يتضمن قيام الأمة الإسلامية على الوحدة والتوحيد؛ الوحدة في الأبدان والأمكنة، والتوحيد في مجال العقيدة والفكر، وهما جميعاً الوحدة والتوحيد منبعهما الدين الحنيف، هذا الكره لهذا المصطلح الشرعي مصطلح (الخلافة) يعبر عنه د. أحمد كمال أبو المجد؛ فيقول: «ما الذي بقي لنا اليوم من نظام الخلافة؟ إننا لا نجد في أصول الإسلام ونصوصه، وإجماع علمائه المجتهدين ما يدعونا للتمسك بلفظ الخلافة»[٢].

يقول الأستاذ جمال سلطان معلقاً على ما قاله أبو المجد: «ولنا أن نعجب ـ من حيث المبدأ ـ من داعي هذا التأفف البالغ الذي يصيب كاتباً عربياً مسلماً من لفظ عربي إسلامي؛ ذي جذور تبلغ عمق الحضارة الإسلامية حتى لو افترضنا موافقته على أنه ليس في نصوص الإسلام ما يدعونا للتمسك بلفظ الخلافة، في حين أنه يتمسك ـ بقوة ـ بمصطلح

---

(١) انظر كتابه: الفكر الإسلامي قراءة علمية (٤٩).

(٢) حوار لا مواجهة أحمد أبو المجد (١١٢).

غريب على العربية وعلى الإسلام وعلى الحضارة الإسلامية وهو «الديمقراطية»، وهل تصل الانهزامية الفكرية والنفسية بكاتب إلى هذا الحد! ثم إذا كان النبي ﷺ قد سمى نظام الحكم الذي يخلفه بالخلافة، والحاكم المسلم بالخليفة في نصوص كثيرة لا يضرها شيئاً جهل الدكتور بها، في مثل قوله ﷺ: «.. **فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**» الحديث[1] وقوله: «... **الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً**»[2] الحديث وقوله: «**لا نبي بعدي ستكون خلفاء فتكثر**...»[3] الحديث وغير ذلك، فلماذا يحرص الدكتور على هدم هذا المصطلح الشرعي؟»[4].

**٢ ـ شبهتهم في تبديل مصطلحات الكتاب والسنة:**

قد لا ينتهي العجب من هؤلاء الملحدين في المصطلح الشرعي بتبديله بالمصطلح الوضعي عندما يعلم المرء أن تلاعبهم هذا يبرر من خلال انطلاقه من القاعدة الفقهية التي تقول: «العبرة بالمعاني لا بالمباني»؛ وأنه لأجل ذلك فلا مشاحة حينئذ في استبدال المصطلح الشرعي بغيره الوضعي؛ كما قرر ذلك أبو المجد عند رفضه التمسك بمصطلح الخلافة فقال: «إننا لا نجد في أصول الإسلام ونصوصه وإجماع علمائه المجتهدين ما يدعونا للتمسك بلفظ الخلافة؛ إذا العبرة كما يقول علماؤنا إنما هي

---

(١) سبق تخريجه ص(١٣١).

(٢) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب السنة برقم (٤٦٤٦)؛ والترمذي في سننه كتاب الفتن برقم (٢٢٢٦) وقال: «هذا حديث حسن»، وأحمد في المسند (٥/ ٢٢٠)؛ الحاكم في مستدركه (٣/ ٧١)؛ وصححه، ووافقه الذهبي، وابن حجر في الفتح (١٣/ ١٨٢)؛ والألباني. انظر: السلسلة الصحيحة للألباني، حديث رقم (٤٥٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء برقم (٣٤٥٥)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة برقم (١٨٤٢).

(٤) غزو من الداخل لجمال سلطان (٧٤ ـ ٧٥).

بالمقاصد والمعاني، وليست بالألفاظ والمباني»[(١)].

وعند النظر في هذه الدعوى العريضة والزعم الكاذب بأن استبدال المصطلح الشرعي بالوضعي سائغ في الشريعة؛ انطلاقاً من القاعدة التي تقول: «العبرة بالمعاني لا بالمباني»؛ فهذا الاستدلال باطل من وجوه:

**الأول**: أن المصطلح الشرعي الذي عبر به الشارع الحكيم ليس داخلاً في هذه القاعدة فالشارع عندما يعبر بالمصطلح الشرعي كان قاصداً لحصر وقصر استعمال ذلك المصطلح بعينه، لما يتعلق به من معان ومسائل شرعية، فلا يمكن أن يقوم غيره مقامه؛ وبالتالي فلا يجوز بعد ذلك الالتفات إلى أي مصطلح بديل من المصطلحات الأخرى.

يقول الأستاذ جمال سلطان: «فإن المصطلح في الإسلام له قيمته البالغة في ذاته، وقد نبهت النصوص الشرعية على ذلك في غير موضع، وذلك أن المصطلح كما حدده الشارع يرتبط به العديد من المسائل المنصوصة الخاصة به، فهدم المصطلح كفيل بإثارة الارتباك في فهم المسائل المتعلقة به، فضلاً عن أنه لا يحل العدول عن الاسم الذي سماه الله تعالى أو رسوله أي: الاسم (الشرعي) إلى أي بديل له (وضعي)، حتى ولو ظننا موافقته لمعناه، فكما لا يجوز هدم مصطلح الصلاة وإبداله (بالرياضة)، أو هدم مصطلح الزكاة وإبداله (بالتكافل الاجتماعي)؛ فكذلك لا يجوز هدم مصطلح (الخلافة) تحت أي شعار وضعي آخر»[(٢)].

**الثاني**: إذا كانت العبرة بالمعاني لا بالمباني في استبدال المصطلح الشرعي بالوضعي كما يرى ذلك من يراه، فلماذا نرى حرصهم الشديد على استعمال المصطلح الوضعي بدل الشرعي؟ واستماتتهم في الدفاع عن ذلك

(١) حوار لا مواجهة أحمد أبو المجد (٨٢). وانظر أيضاً: التراث والتجديد لحسن حنفي (٩٥).

(٢) غزو من الداخل (٧٥).

المصطلح الوضعي، فلماذا يضيقون ما يزعمون أنه واسع؟ أليس في ذلك دلالة على أن هدم المصطلح الشرعي هو بداية الطريق والخطوة الأولى لهدم معانيه ومضامينه الشرعية؟ بلى. ويقرر هذه الحقيقة الأستاذ جمال سلطان بقوله: «ثم إذا كان الأمر يقف عند مجرد رفض المصطلح دون مضمونه فأي قيمة تلك لهدم المصطلح إذن؟ ولماذا لا نعكس المسألة ونسمي «رئيس فرنسا» بالخليفة؟ وفي اعتقادي ـ حسب عهدي بالمستنيرين ـ أن هدم المصطلح هو تمهيد لهدم مضمونه»[١].

**الثالث**: أن الاعتبار بالمعاني دون المباني إنما يسوغ في حالتين:

الأولى: في عقود المعاملات الشرعية؛ كالبيع والإجارة وغيرهما؛ ولذا يقول الفقهاء قاعدتهم المشهورة «في العقود العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»[٢]، ومقصدهم في ذلك أن البيع والإجارة وغيرها من عقود المعاملات تتم بأي لفظ كان؛ لأن القصد والمعنى هو الذي يحدد مراد المتعاقدين، أهو بيع أم إجارة أم عارية... إلخ.

الثانية: في المعاني العقلية الصرفة؛ فهذه يعبر فيها بأي لفظ يؤدي إلى ذلك المعنى العقلي الصحيح، فلا مشاحة حينئذ في أي مصطلح لذلك المعنى العقلي، والعبرة حينها تكون للمعاني لا للمباني، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ»[٣]، وقال أيضاً: «واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ»[٤].

فتبين من خلال ما سبق أن المصطلحات الشرعية بعامة، والعقدية

---

(١) غزو من الداخل (٧٥).
(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (٥٥).
(٣) الدرء لابن تيمية (١/ ٢٤٠).
(٤) الرد على المنطقيين لابن تيمية (١٦٦).

منها على وجه الخصوص ليست داخلة ضمن مصطلح «لا مشاحة في الاصطلاح» أو «العبرة بالمعاني لا بالمباني»؛وهذا هو ما عليه أئمة السلف من الصحابة والتابعين. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة؛ بالشرع والعقل ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية فيعبرون بها ماجدوا إلى ذلك سبيلا»[1].

**الرابع**: أنه لو أخذ بقول من يرى تسويغ استبدال المصطلح العقدي الشرعي بغيره من باب «لا مشاحة في الاصطلاح»، وأن العبرة بالمعاني لا بالمباني فإننا سنفتح على العقيدة الإسلامية باب التحريف والتبديل على مصراعيه، وهذا جُرِّب في القديم وفي الحديث؛ أما في القديم فقام المتكلمون باستبدال المصطلح العقدي الشرعي بغيره؛ فالمعتزلة على سبيل المثال أتوا بمصطلح (المنزلة بين المنزلتين) الذي هو لديهم حكمهم على مرتكب الكبيرة في الدنيا، فهم لم يجعلوه مسلماً، ولم يجعلوه كافراً، اخترعوا له منزلة بين هاتين المنزلتين[2]، والمصطلح الشرعي لمرتكب الكبيرة الموجود في القرآن وفي السنة هو مصطلح (مسلم)؛ فهو مسلم لكن فاسق أو ظالم، فأما الفسوق ففي قوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق**»[3]، فمن سب أخاه المسلم، وهو لا يستحق ذلك السب؛ فالسَّاب حينئذ فاسق. وأما الظلم ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [فاطر: ٣٢].

---

(١) الدرء لابن تيمية (١/ ٢٥٤) وأما ما لم يجدوا إليه سبيلاً في التعبير بالمصطلح الشرعي وذلك للمصلحة الشرعية وضابطها في مسألة: متى يجيز الإسلام استعمال المصطلح الوضعي بدلاً عن الشرعي، ص(٢٣٧).

(٢) انظر: في ذلك كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي ص(٦٩٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٤٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٦٤).

أما في العصر الحاضر فحدث ولا حرج عن الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة، والعقدية منها على وجه الخصوص، وهو صورة فيما يسمى اليوم بـ«حرب المصطلحات» التي تهدف إلى تغييب حقائق المصطلحات وخاصة مصطلحات الكتاب والسنة، وإحلال المصطلحات الوضعية البدعية بدلاً منها، فأصبحت أحكام الدين عادات وتقاليد بالية، والربا أصبح فوائد وعوائد مالية، والزنا غدا ممارسة للحب، والتهتك والخلاعة والاختلاط أصبحت تقدماً وحضارة ومواكبة للعصر، والأغاني الماجنة والمسلسلات والأفلام الفاضحة القاتلة للغيرة والمحرضة على الفواحش ما ظهر منها وما بطن أصبحت فناً، والقائمون على ذلك فنانون ونجوم وأبطال، والملابس الكاسية العارية إنما هي أزياء وموضات وزينة، والخمور بأنواعها وأشكالها هي مشروبات روحية أو كحولية، وتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة أحكام الله رجعية، والترويج للأفكار الإلحادية، والطعن في الله ﷻ وفي رسوله ﷺ حرية تعبير، والتفلت من التكاليف الشرعية وهدم أصولها وفروعها، وتفصيلها وخياطتها حسب المزاج العصري أصبح من التنوير والعقلانية والواقعية والتفتح، والأخذ بالنصوص الشرعية والتمسك بها والدعوة إليها والذب عنها صار جموداً وتحجيراً وأصولية وتزمتاً وتشدداً وفكراً سلفياً.

**رابعاً: الضوابط المجيزة لاستبدال مصطلحات الكتاب والسنة بالوضعية:**

من خلال ما سبق تقريره يتضح لكل مسلم بصير أنه لا يجوز أن يستعمل المصطلح الوضعي بدلاً عن مصطلحات الكتاب والسنة؛ للنصوص الدالة على ذلك والتي سبق ذكر شيء منها وهذا الأصل هو المقرر عند علماء الإسلام رحمهم الله، وهم لم يستثنوا من هذا الأصل أو القاعدة إلّا حالتين اثنتين هما:

**الأولى**: إذا كان المخالف لنا لا يفهم خطابنا له إلا باصطلاحه،

وذلك بشرط أن تكون المعاني صحيحة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مقرراً ذلك: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا أحتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه»[1]، وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ في المحاورة مع من استعمل المصطلح الوضعي البدعي مكان المصطلح الشرعي: «وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته، وإن كان المطلق لها لا يستجير إطلاقها في غير هذا المقام، كما إذا قال الرافضي: أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد، فقيل له: نحن نتولى الصحابة والقرابة، فقال: لا ولاء إلا ببراء؛ فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة فيكون قد نصب لهم العداوة، فيقال له: هب أن هذا يسمى نصباً فلم قلت: إن هذا محرم؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت إذا كان الرجل موالياً لأهل البيت كما يحب الله ورسوله؛ ومنه قول القائل:

إن كان رفضاً حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أني رافضي.

وقول القائل أيضاً:

إذا كان نصباً ولاء الصحاب ... فإني كما زعموا ناصبي
وإن كان رفضاً ولاء الجميع ... فلا برح الرفض من جانبي»[2]

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في استعماله لمصطلح السياسة العادلة التي يظن أصحابها أنها تكون مخالفة لما نطق به الشرع: «فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٣٠٦).
(٢) الدرء لابن تيمية (١/ ٢٤٠).

عدل الله ورسوله[١]».

**الثانية**: لبيان ضلالهم وكشف باطلهم ومخالفتهم للحق المنزل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدَّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء؛ فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم وحينئذ فيقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما؛ فإن الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة، وعاشقاً، ومعشوقاً، ونحو ذلك فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك؛ لأجل مجرد اللفظ؛ كما لو جاء جنس كفار، ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم؛ فدفعهم بلس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار؛ خوفاً من التشبه بهم في الثياب»[٢].

فيظهر من خلال ما سبق أن الأصل عدم جواز استعمال المصطلحات الوضعية بدلاً من المصطلحات الشرعية؛ وخاصة في باب العقائد، وأنه لم يستثن من ذلك إلا لأجل الحاجة الممثلة في تفهم المخاطب لخطابنا، أو

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم الجوزية (١١ ـ ١٢). وانظر: الرد على المنطقيين (٢٥٥).

(٢) الدرء لابن تيمية (١/ ٢٣١) وأيضاً (٣/ ٤٣٢) و(٨/ ٨٩)؛ والرد على المنطقيين (٤٦٨).

لإقامة الحجة عليه ببطلان مصطلحاته البدعية، وعموماً فإن الحاجة تقدر بقدرها؛ فلا تتخذ ستاراً لاستمراء المصطلحات البدعة المخالفة للشريعة الإسلامية.

## المسألة الثانية: الإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة من خلال تحريفها:

تحدثت في المبحث الثاني من هذا الفصل عن الطريقة الصحيحة لفهم المصطلح الشرعي بعامة؛ والعقدي منه على وجه الخصوص، وأن ذلك يكون بالرجوع إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية، وصحابة رسول الله الذين عاصروا التنزيل وفهموا التأويل، واعتماد فهمهم حجة في ذلك مع الرجوع أيضاً إلى اللغة العربية كما نبهنا أنه لا يمنع الشارع الحكيم من أن يستنبط المسلم معاني جديدة للمصطلح الشرعي بالضوابط التي سبق ذكرها، والحديث هنا في هذه المسألة هو حول من أراد تفسير المصطلح الشرعي بما يتعارض مع فهم سلف الأمة لهذه المصطلحات؛ وهذا مما لا يمكن قبوله شرعاً بأي حال من الأحوال وتحت أي ذريعة ومبرر.

### أولاً: الأدلة الشرعية على تحريم تحريف معاني مصطلحات الكتاب والسنة:

#### ١ ـ تحريف معنى المحيي والمميت:

لقد تحدث القرآن الكريم عن صورة من صور تحريف معنيٍّ الإحياء والإماتة؛ اللذين هما من أفعال الله تعالى الخاصة به؛ فذكر عن النمرود قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة: ٢٥٨] قال الشيخ عبدالرحمٰن السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ «فقال إبراهيم مناظراً له: ربي الذي يحيي ويميت» أي هو المنفرد بالخلق والتدبير

والإحياء والإماتة، فذكر من هذا الجنس أظهرهما وهو الإحياء والإماتة؛ فقال ذلك الجبار مباهتاً: «أنا أحيي وأميت»؛ وعنى بذلك أني أقتل من أردت قتله، واستبقي من أردت استبقاءه هو، ومن المعلوم أن هذا تمويه وتزوير عن المقصود، وأن المقصود أن الله تعالى هو الذي تفرد بإيجاد الحياة في المعدومات وردها على الأموات، وأنه هو الذي يميت العباد والحيوانات بآجالها بأسباب ربطها وبغير أسباب، فلما رآه الخليل مموهاً تمويهاً ربما راج على الهمج الرعاع، قال إبراهيم ملزماً له بتصديق قوله إن كان كما يزعم: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ أي وقف وانقطعت حجته وأضمحلت شبهته»[1]، فلم يغن عن النمرود تلاعبه وتحريفه في معنيي الإحياء والإماتة شيئاً.

**٢ ـ تحريف معنى المهاجرين والأنصار:**

وأما السنة المطهرة فلقد ذكرت أيضاً أمثلة على التحريف في معاني المصطلحات الشرعية، ومن ذلك ما رواه البخاري عن جابر رضي الله عنه أنه كان يقول: «غزونا مع النبي ﷺ وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب؛ فكسع أنصارياً فغضب الأنصاري غضباً شديداً حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي ﷺ فقال: «**ما بال دعوى أهل الجاهلية؟**» ثم قال: «**ما شأنهم؟**» فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي ﷺ: «**دعوها فإنها خبيثة...**»[2]، ففي هذا الحديث استعمال لمصطلح شرعي محمود وهو ﴿ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ في غير معناه الذي أحبه الشارع وأراده،

---

(١) تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان للشيخ عبد الرحمٰن ابن سعدي (١٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، حديث رقم (٣٥١٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، رقم (٢٥٨٤).

وهو نوع من تحريف الكلم عن مواضعه؛ فالهجرة كانت لله من قبل المهاجرين الذين تركوا ديارهم وأبناءهم وأموالهم في سبيل الله، ورغبة فيما عند الله، والنصرة كانت لله من قبل الأنصار الذين آوو أخوانهم المهاجرين، ونصروا الله ورسوله، وذادوا عنه بالنفس والأبناء والأموال؛ فهذه المعاني الشرعية عندما تصرف لمعاني جاهلية كما سماها النبي ﷺ وهي التعصب للجنس؛ فحينئذ يفقد هذا التعصب تلك المصطلحات الشرعية معانيها السامية، وينزل بها إلى دركات المعاني الجاهلية من العصبية للجنس أو اللون أو غير ذلك، ولذا بوب الإمام البخاري لهذا الحديث بباب عنوانه: «باب ما ينهى من دعوى الجاهلية» وهذا من فقهه رحمه الله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فهذان الاسمان: المهاجرون والأنصار اسمان شرعيان جاء بهما الكتاب والسنة، وسمانا الله بهما كما سمانا المسلمين من قبل، وفي انتساب الرجل إلى المهاجرين أو الأنصار انتساب حسن محمود عند الله وعند رسوله. وليس من المباح الذي يقصد به التعريف فقط؛ كالانتساب إلى القبائل والأمصار، ولا من المكروه أو المحرم، كالانتساب إلى ما يفضي إلى بدعة، أو معصية أخرى، ثم مع هذا لما دعى كل منهما طائفته منتصراً بها، أنكر النبي ﷺ ذلك وسماها: (دعوى الجاهلية) حتى قيل له: إن الداعي بهما إنما هما غلامان. لم يصدر ذلك من الجماعة؛ فأمر بمنع الظالم وإعانة المظلوم؛ ليبين النبي ﷺ أن المحذور إنما هو تعصب الرجل لطائفته مطلقاً فعل أهل الجاهلية، فأما نصرها بالحق من غير عدوان فحسن واجب أو مستحب..»[1].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية (١/ ٢١٤ ـ ٢١٥).

**ثانياً: موقف علماء الإسلام من الإلحاد في تحريف مصطلحات الكتاب والسنة:**

لقد اهتم علماء الإسلام وعنوا بالتنبيه والتحذير من التحريف لمعاني مصطلحات الكتاب والسنة، وبينوا أن الولوج في هذا الباب خطر عظيم وشر مستطير. قال الإمام ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حديثه عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر: «هذا باب خلط فيه كثير من تكلم في معانيه، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل فكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمت المضرة، وخفيت الحقائق»[1].

وقال الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حديثه عن تبديل ألفاظ العلوم: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية؛ تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها، ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أراده السلف والقرن الأول»[2]، وذكر خمسة ألفاظ هي الفقه والعلم والتوحيد والتذكر والحكمة[3]. ولقد تحدث رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتفصيل عن خطر صرف ألفاظ الشرع عن معانيها الظاهرة وأثر ذلك، ووصف ذلك الفعل بالطامات فقال: «صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة كدأب الباطنية في التأويلات؛ فهذا أيضاً حرام، وضرره عظيم؛ فإن الألفاظ إذا حرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضابط له، بل تتعارض فيه

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي(١/ ٣٧).

(٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي (١/ ٤٥).

(٣) وإن كان لا يوافق في بعض ما ذكره من معاني هذه المصطلحات بل هو نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ خالف ما ذكر بأعلاه قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأبو حامد يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية» فتاوى (٤/ ١٦٤ ـ ٦٦).

الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مبيناً أن التحريف لمعاني مصطلحات الكتاب والسنة هو منهج المبتدعة المنحرفين عن العقيدة الصحيحة التي كان عليها النبي ﷺ وصحبه.

«وطريقة أهل الضلال والبدع.. يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم، فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم، ويقولون: نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة، يعنون: أنهم يعتقدون معنى بعقلهم ورأيهم، ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه، ولهذا قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس، وهذه الطريقة يشترك فيها الكبار والصغار؛ فهي طريقة الجهمية، والمعتزلة، ومن دخل في التأويل من الفلاسفة والباطنة الملاحدة»[(٢)].
وضرب لذلك مثالاً بتلاعب المعتزلة بمصطلحي التوحيد والعدل: «واسم التوحيد اسم معظم جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، فإذا جعل تلك المعاني التي نفاها من التوحيد، ظن من لم يعرف مخالفة مراده لمراد الرسول ﷺ أنه يقول بالتوحيد الذي جاءت به الرسل، ويسمى طائفته بالموحدين، كما يفعل ذلك الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم على نفي شيء من الصفات، ويسمون ذلك توحيداً، وطائفتهم الموحدين، ويسمون علمهم علم التوحيد، كما تسمى المعتزلة ومن وافقهم نفي القدر عدلاً، ويسمون أنفسهم العدلية، وأهل العدل، ومثل هذه البدع كثير جداً؛ يعبر بألفاظ

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٥١).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦) (١٧/ ٣٣٣). وانظر: منهاج السنة (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٣)؛ والصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٧٩).

الكتاب والسنة عن معان مخالفة لما أراده الله ورسوله بتلك الألفاظ، ولا يكون أصحاب تلك الأقوال تلقوها ابتداء عن الله ﷻ ورسوله ﷺ؛ بل عن شبه حصلت لهم وأئمة لهم، وجعلوا التعبير عنها بألفاظ الكتاب والسنة حجة لهم وعهدة لهم، ليظهر بذلك أنهم متابعون للرسول ﷺ لا مخالفون له، وكثير منهم لا يعرفون أن ما ذكروه مخالف للرسول ﷺ؛ بل يظن أن هذا المعنى الذي أراده هو المعنى الذي أراده الرسول ﷺ وأصحابه...»[(١)].

وقال الإمام الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وصيته لمن أراد تعلم علوم الشريعة: «ومن جملة ما ينبغي له استحضاره أن لا يغتر بمجرد الاسم دون النظر في معاني المسميات وحقائقها، فقد يسمى الشيء باسم شرعي وهو ليس من الشرع في شيء؛ بل هو طاغوت بحت»[(٢)].

وقال الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد عند حديثه عن أنواع التحريف: «النوع الثالث: التحريف للمبنى والمعنى، وذلك في إطلاق الأسماء الإسلامية والمصطلحات الشرعية على الحقائق البدعية، وهذا من أسوأ التضليل والتلبيس، ومنه أخذ الباطنية عبارات المسلمين واصطلاحاتهم وإطلاقها على معانيهم الباطلة، وأخذ مبتدعة المسلمين عبارات أهل السنة وإطلاقها على بدعهم، فوافقوا أهل السنة بظاهر لا باطن له..»[(٣)].

**ثالثاً: أمثلة معاصرة لتحريف معاني مصطلحات الكتاب والسنة:**

الحديث عن الصور والأمثلة الشاهدة على وقوع التحريف لمعاني المصطلحات العقدية في تاريخ الفكر الإسلامي كثيرة، ومما ينبغي أن يعلم أن أول نزاع ظهر في الأمة الإسلامية ـ كان له دور في بروز طوائف وفرق

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٣٥٢ ـ ٣٥٣).
(٢) أدب الطلب للإمام الشوكاني (١٧٢) تحقيق محمد صبحي حلاق.
(٣) تحريف النصوص لبكر أبو زيد (٧٠).

خارجة عن العقيدة الإسلامية؛ التي أجمع عليها صحابة رسول الله ﷺ ـ كان سببه النزاع في تحرير معاني المصطلحات العقدية، فذلك أول نزاع عقدي وقع في الأمة، كما يذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه كان في الأسماء والأحكام[١]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في حديثه عن ذلك: «وكانت البدع الأولى مثل بدعة الخوارج إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب؛ إذ كان المؤمن هو البر التقي؛ قالوا: فمن لم يكن براً تقياً فهو كافر، وهو مخلد في النار. ثم قالوا: وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله، فكانت بدعتهم لها مقدمتان:

**الأولى**: أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر.

**الثانية**: أن عثمان وعلياً ومن والاهما كانوا كذلك...»[٢]، ثم اتسع الخرق على الراقع، وفتح الباب على مصراعيه، فتكاثرت الأهواء والفرق البدعية التي تحرف معاني مصطلحات العقيدة عن معانيها؛ فظهرت الشيعة، والمرجئة، والمعتزلة، والصوفية، وغلاة الشيعة والمتصوفة، لكل من هذه الفرق تحريفات، وإلحاد في الميل بمعاني المصطلحات العقدية عمّا أراده الشارع منها[٣].

أما في تاريخنا المعاصر فإضافة إلى ما سطره التاريخ من الطوام والبلايا في التحريف لمعاني المصطلحات العقدية، ابتليت الأمة الإسلامية

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٤٧٩)، (١٣/ ٣٨).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٠ ـ ٣١).
(٣) انظر: مزيداً للأمثلة في ذلك: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ٦٦ ـ ١٦٧ ـ ٢١٣ ـ ٢٣٥)؛ والفرق بين الفرق للبغدادي (١٨ ـ ٢٨)؛ والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي الشافعي (٢٩ ـ ٤٩ ـ ٦٢ ـ ١٥٥)؛ والملل والنحل للشهرستاني (٤٣ ـ ١١٤ ـ ١٣٩ ـ ١٤٦).

اليوم بطائفة من المحرفين لا يقلون خطورة عن سابقيهم. وسأعرض هنا لبعض الأمثلة في ذلك:

**أولاً: تحريف مصطلح الإسلام:**

يسعى المحرفون للكلم عن مواضعه لفتح الأبواب على مصراعيها فيما يتعلق بتحديد معنى الإسلام؛ فالإسلام لديهم ليس له معنىً محددٌ؛ بل له في كل تاريخ وسنة وشهر وثانية ومكان معنىً جديداً مختلفاً عن كل ما سبق، فهو متطور الدلالة غير واضح المعالم؛ وذلك ليتمكنوا من التلاعب به، وفرض شروطهم وأهوائهم عليه. وفي هذا الصدد يسعى أبو التاريخية المعاصرة لدى اللادينيين العرب (محمد أركون) إلى القول بأن الطريقة المثلى لفهم الإسلام وتراثه يكون من خلال: «ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين، أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق؛ لأنهما خاضعان للتغير الذي يفرضه التاريخ.. نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة»[1].

فأركون ينطلق هنا من نظرته إلى الإسلام بأنه عبارة عن خطاب تاريخي يجب أن يفهم بحسب الوضع التاريخي المتجدد لكل زمان؛ فلا نسحب فهم عصر النبي ﷺ والصحابة للإسلام إلى عصرنا الحاضر؛ وهو يقوم بشن حرب لا هوادة فيها على كل من يظن أن الإسلام تحددت معانيه ومعالمه وعقائده وشرائعه وقيمه على يد محمد ﷺ، ويصف من يصنع ذلك بسيء الأوصاف، ويخطئه في ذلك خطأً شنيعاً.

أما علي حرب فلقد سار في الاتجاه نفسه بعدم القول بأن للإسلام معنىً ثابتاً ودائماً، إلا أنه لا يُخطّئ في زعمه كل من أراد تفسير الإسلام

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون (٢٠).

وفق فهمه وما أراده؛ فالإسلام لديه قد يكون له ألف، بل وألف ألف معنى؛ وكلها مقبولة، ولو كانت متعارضة متناقضة، ومن هذا المنطلق الذي يحاول أن يضفي فيه على نفسه الموضوعية والعقلانية والإنصاف فإنه يرى أن الإسلام هو الممارسة العملية من قبل المسلمين في حياتهم المعاشة، وهو يقول في تقرير هذا التخليط في نقده لمن أراد أن يفصل بين الإسلام الوارد في القرآن والسنة، وبين ما نسب إليه من البدع والخرافات والشهوات التي وقع فيها المسلمون[١]: «أن ناقدنا العنيد يلغي بشطحة قلمه، أي بطريقة سحرية مجريات التاريخ ووقائعه، إذ هو يستبعد من الدائرة الإسلامية معظم ما يتصل بالإسلام من أحداث ونصوص وعلماء ورجالات، انطلاقاً من نظرة طوباوية[٢] لم تتحقق في يوم من الأيام، أقول لم تتحقق، ذلك أن المسلم هو في النهاية كائن من لحم ودم، يعيش الحياة بقضها وقضيضها، بأهوائها ومتعها، بفضائلها ونقائصها، بفجورها وتقواها، وهو يمارس إسلامه بحسب شرطه وظرفه، وتبعاً لتصوره لدوره ومكانته، وانطلاقاً من أرادة قوته، هذه هي النظرة الواقعية العقلانية للأمور، بموجب هذه النظرة نتعامل مع الإسلام بوصفه محصلة أحداثه وتواريخه وضيعة أهله، لا سيما منهم العلماء والمفكرون والدعاة ومؤسسو الدول وقادتها. بموجب هذه النظرة لا ننكر مثلاً على المأمون إسلامه، بل ننظر إلى هذا الخليفة بوصفه مسلماً مارس إسلامه بكل دنيويته وبكل ما أوتي من قوة وسلطة، فاقتنى مائتي جارية، وانقلب على أخيه ليقوم بالأمر مقامه،

---

(١) نقد علي حرب هنا موجه إلى الكاتب الصادق النيهوم.

(٢) الطوباوية لفظ معرب أصله (أوطوبيا) أو (يوطوبيا) وهو مؤلف من لفظين يونانيين: طوبوس: ومعناه المكان، واو: ومعناه ليس، فمعنى (اليوطوبيا) إذن ما ليس في مكان وهو الخيالي أو المثالي، ويطلق لفظ (الطوباوية) أيضاً على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، وإطلاق لفظ الطوباوية لا يخلو في بعض الأحيان من زراية. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٢٤).

وتحزَّب للمعتزلة ضداً على خصومهم، وبعث بالرسل إلى بلاد اليونان لاستجلاب كتب الفلسفة بغية نقلها إلى العربية والإفادة منها كسلاح فكري فعَّال في الجدالات العقائدية والمذهبية، هكذا مارس المأمون الإسلام كاستراتيجية عُشقية أو سلطوية أو حزبية أو معرفية على ما أُوثر أن أقول. هذا هو الواقع؛ واقع الإسلام ولا أقول حقيقته بالذات، ذلك أن حقيقة الإسلام ولِأَقُلْ هويته، ليست شيئاً جاهزاً يكتسب بصورة نهائية، وإنما هي كل مركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات والحيثيات»[1].

فعلي حرب هنا يخلط بين الإسلام وتعاليمه المحددة الواضحة الثابتة في نصوص الكتاب والسنة وبين أعمال بعض المسلمين المخالفة للإسلام صراحة، ويضعها جميعاً في بوتقة واحدة، ويصفها بأنها تمثل الإسلام في أطواره المختلفة بزعمه، هذه هي النظرية الفذة التي وضعها علي حرب لمن أراد فهم الإسلام. إلا أننا والوحي معنا والتاريخ والواقع يشهد لنا أن كل ذلك التحريف هو ضرب من اللهو المحرم، فمن قال: إن ما يرتكبه المسلم من المعاصي والآثام هو من الإسلام؟ من قال: إن تعاطي الخمور والمخدرات والزنا وفتح دور الدعارة والسماح لها رسمياً في بعض الدول الإسلامية أو عرفياً، وما نراه من المحطات الفضائية، والمجلات والصحف، والأفلام التي ينتجها من ينتسب للإسلام التي فيها الرقص والغناء الفاجر والعري الفاضح وما يقتل الحياء من الإسلام؟ ومن قال: إن قتل النفوس المظلومة وسلب أموال الشعوب المقهورة وإذلالها واستباحة دمائها وأعراضها من بعض المنتسبين للإسلام هو من الإسلام؟ من قال: إن قتل المأمون لأخيه الأمين لأجل الملك، وتحزبه للجهمية المبتدعة ظلماً وعدواناً، الذين قاموا بفرض عقائدهم بقوة السلاح والسجون والمعتقلات

---

(١) نقد النص علي حرب (١٥٥).

والعذابات الدائمة لمخالفيهم هو من الإسلام؟ من قال: إن استجلاب المأمون للفلسفة الإغريقية هو من الإسلام؟ إن من لم يكفه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لإثبات عقائده والدفاع عنها فلن يكفه كلام جهلة الوثنيين[١]. إن ذلك كله لا يقوله مسلم أو حتى من درس الإسلام من غير أهله وكان منصفاً، لكن يقوله علي حرب وأضرابه من المحرِّفين للكلم عن مواضعه.

**ثانياً: تحريف مصطلح الإيمان:**

لقد قام د. حسن حنفي باكتشاف غريب عجيب، لقد أتى بما لم يأت به الأوائل من أهل الإسلام وغيرهم جزماً على مر العصور والدهور؛ فقد ذكر أن المعنى الأصلي والحقيقي للإيمان ليس هو التصديق والإقرار بالله رباً معبوداً؛ فهذا من خرف الأقوال وسفه الأحلام، بل المعنى الأصلي للإيمان هو الإلحاد، نعم الإلحاد لا غير هذا هو المعنى الحقيقي للإيمان، فقال مقرراً هذه الحقيقة العظمى التي غابت عن البشرية منذ فجر التاريخ: «الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان؛ لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي تواردة العرف حتى أصبح بعيداً للغاية من المعنى الأصلي إن لم يكن فقداً له»[٢]. إذاً هكذا قامت البشرية ـ التي أجمعت على أن الإلحاد غير الإيمان ـ بإقامة عرفها الذي غير معنى الإيمان عن معناه الأصلي الذي هو الإلحاد، والذي تواطأت على تغييره إلى معنى الإقرار بالرب سبحانه وعبادته، ولكن هذا التواطء والعرف البشري لم ينطل ولله

---

(١) هذا النتاج الفكري لعلي حرب لا نستغربه إذا علمنا أنه نتاج تتلمذه ـ كما صرح بذلك ـ على يد عدد من أعداء الإسلام المحاربين له، وكيف أنه استقى أفكاره وآراءه منهم فذكر منهم على سبيل المثال ابن عربي الصوفي، ومحمد أركون وأدونيس، ونصر حامد أبو زيد، ونيتشه الفيلسوف الألماني المجنون، وهيدغر، وميشال فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا، وبول ريكور. انظر: كتابه نقد النص (٢٥ ـ ٢٦).

(٢) التراث والتجديد لحسن حنفي (٥٤).

الحمد والمنة على المفكر الكبير الدكتور حسن حنفي؛ فوصل بثاقب فكره، وحِدَّةِ نظره إلى المعنى الحقيقي للإيمان ألَا وهو الإلحاد، فليهنأ العلم في محرابه بهذا الاكتشاف الذي لا يحسد عليه الدكتور حنفي.

**ثالثاً: تحريف معاني أركان الإسلام وشعائره:**

بعيداً عن الهذيان الحنفي السابق يأتي د. محمد أركون ليحاول تحريف معاني الصلاة والزكاة والجهاد والتوبة عن معانيها الشرعية المقررة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والممارسة النبوية الواقعية لها؛ ليفسرها تفسيراً مادياً بحتاً؛ وهذا في الحقيقة ليس بمستغرب على رمز من رموز الماركسيين(١)(٢) العرب؛ فهو يقرر أن الدافع لتشريع هذه الأعمال العظام في الإسلام والأركان المهمة كان سياسياً واقتصادياً صرفاً؛ فيقول: «هكذا نلحظ الآن القيمة المزدوجة للتوبة؛ فهي تعني أساساً (من خلال العملية التاريخية الاجتماعية التي تحيل إليها في البداية) استسلام المعارضين دون قيد أو شرط، أو تعني على الأقل «سلام الشجعان» الذي يتيح لمعارض الأمس أن يصبح محارباً متحمساً من أجل الانتصار المطلق للذات المثالية، إن علائم الاستسلام والطاعة هي: أولاً الصلاة والزكاة الشرعية، لقد عرض الخطاب القرآني هذين العلمين وكأنهما دينيان بشكل كامل، هذا على الرغم من أنهما يقومان بوظيفة حاسمة من الدمج الاجتماعي والسياسي (وظيفة اجتماعية وسياسية حاسمة)، أن يُصلي المرء وراء النبي أو مع مجموعة من المسلمين، وأن يدفع ضريبة تغير اسمها لا وظيفتها من

---

(١) كما وصفه بذلك مريده ومترجم أعماله هاشم صالح. انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية (١٠٠) وقال: «هنا تبدو ماركسية أركون» وذلك في تعليقه على تفسير أركون لأركان الإسلام وشعائره العظام.

(٢) نسبة إلى كارل ماركس مؤسس المذهب الماركسي؛ فالماركسي هو الذي يستند في أفكاره إلى التراث الفكري لكارل ماركس. انظر: معجم الماركسية النقدي لجيرار بن سوسان وجورج لابيكا (١١٥٠).

مغرم إلى صدقة أو زكاة؛ فذلك يعني إحداث القطيعة مع العصبيات التقليدية، كما يعني ترك الآباء والزوجات والأطفال والأرزاق من أجل الالتحاق بجماعة جديدة؛ وهذا ما يفسر لنا سبب رفض البدو (الأعراب)، والانخراط في الجهاد الذي صور على هيئة القتال من أجل الله، والذي كان يمارس آليته في الواقع طبقاً للممارسات التقليدية للصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة، ومن أجل الأهداف نفسها أقصد بالممارسات التقليدية هنا الحصار، ونصب الكمائن، والقتل، والأسر، والسلب، والغنيمة. وأقصد بالأهداف: انتزاع السلطة، وترسيخ الدولة الوليدة، وتوسعة نطاقها، وأقصد بالفئات الاجتماعية السائدة آنذاك: الأفخاذ والقبائل العربية؛ وذلك قبل أن توسع الفتوح من الظاهرة ذاتها لكي تشمل شعوباً أخرى عديدة مع الرهانات والأهداف ذاتها. . .»[(١)].

[وعن معنى التوبة يقول]: «ليس الوجه الديني للتوبة إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالاً كونياً: أقصد الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجودة في جنات تستحيل موضعتها في الزمكان[(٢)] التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم[(٣)]، ولكن رضى الله

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (٩٨).

(٢) الزمكان هو: دمج لعبارتي الزمان والمكان، والمراد بهما هنا: نفي أن يكون هناك زمان أو مكان توجد فيه الجنة وما فيها من النعيم.

(٣) يعلق مترجم أعمال أركون للعربية ومريده هاشم صالح على هذا المقطع في الحاشية في ص(٩٩): «يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمساً بالخيال، ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك، واعتباره حقيقة واقعة، لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ، أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية. غني عن القول أن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة» هذا التعليق نص صريح في إنكار أركون، ومترجم أعماله لليوم الآخر الذي هو ركن من أركان الإيمان لا يتم إيمان المسلم بدونه، والمشتمل =

الموعود به أيضاً لن يتجسد إلا بواسطة رضى النبي، ورضى الجماعة؛ وهكذا تلتقي بالوجه الدنيوي والمحسوس لـ التوبة: أي بالخضوع وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة، ولمعايير أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة تماماً من قبل أعضاء الجماعة؛ لسبب بسيط هو: أنهم هم الذين أنتجوها ونشروها»[١].

وبعد هذا التطواف مع هذا الإفك وهذه الظلمات والجهالات الأركونية التي بعضها فوق بعض نقول: لا صحة البتة لما ذكره من هذه الأكاذيب في تفسيره للمصطلحات السابقة، فليست التوبة التي هي: عنوان رجوع الإنسان إلى ربه، واستمساكه بأمره، والتي حث عليها الباري بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]؛ والتي هي سبب فلاح العبد استسلام معارض سياسي ودخولاً في سلام الشجعان لكن مع من؟ مع الله تعالى؟ ويجازي على ذلك بما يسميه أركون (صوراً خيالية أي: لا حقيقة لها في الواقع) والتي هي الجنة لدى أهل الملل من المسلمين وأهل الكتاب، فهل هناك تبسيط أكثر من هذا، ونسف لمسلمات العقائد الكبرى لدى أهل الإسلام، بل وحتى عند أهل الكتاب.

وليس صحيحاً أيضاً أن الصلاة ـ التي هي فريضة كتبها الله على المسلم؛ لتقوية الصلة بين العبد وربه، وفيها يجد راحته وأنسه؛ كما كان ﷺ يقول: «**يا بلال أقم الصلاة. أرحنا بها**»[٢] أي: بالصلاة؛ لأنه ﷺ لا يجد راحته إلا فيها، ومنها يستمد ﷺ قوته؛ لأن له حبلاً ممدوداً مع

---

= على البعث والجنة والنار. فمن وصف ذلك بالأسطورة والخيال الذي لا واقع له، ووصل معهم الحال إلى هذه المآلات الكفرية لا نستغرب منه أن يقول ما يقوله بعد ذلك.

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية (٩٨ ـ ٩٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب برقم (٤٩٨٥)؛ وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/ ٩٤١).

القوي العزيز ـ أصبحت رمزاً سياسياً كما يزعم أركون فيا عجباً! كيف تكون كذلك، والإسلام لا يشترط لصحة الصلاة أن يصلي المرء الصلاة دائماً وأبداً وراء إمام معين؛ بل قد يصليها لوحده إن لم يكن معه غيره، وقد يصليها مع آخرين لا يعرفهم ويأتم بهم، بل قد يصليها وهو لا يرى شرعية إمامة وولاية من تولى الحكم، ولا تبطل صلاته لأجل ذلك، فأي ولاء سياسي هنا؟.

وليس صحيحاً أن الزكاة ضريبة تغير اسمها، فأين الضريبة بمعناها المعروف الآن من الزكاة التي شرعها الله لتطهير المال ونمائه وتزكيته، بل وتزكية صاحبه؟ وجعل الإسلام لوجوبها شروطاً، وجعل لها مصارف محددة، ولا يشترط أن يسلمها المزكي للإمام لتصح عنه؛ بل لو قال: إنه أخرجها لصح منه ذلك، ولا تجب إلا في سنة واحدة، وفي أصناف معينة ولا تتجاوز النسبة المخرجة العشر مما تجب فيه الزكاة. هذا كله لحِكَم منها: لكي لا يكون المال دولة بين الأغنياء فقط؛ فيكرس الطبقية المقيتة التي تولد الحرمان والبؤس. وذهاب الأمن والأنفس. أما الضرائب التي هي المكوس المحرمة في الإسلام التي تؤخذ على الأغنياء والفقراء على حد سواء، وبأغلى الأسعار والأثمان، والتي ليس لها مصارف محددة، بل تنفق أموال الضرائب في كثير من الأحيان على المحرمات بقرار رسمي معلن؛ الضريبة التي هذه حالها هيَّأت لآجواء الرشوة والمرتشين هروباً من الأموال الطائلة المأخوذة ظلماً وعدواناً من الناس، فهل من هذه حالها هي الزكاة التي شرعها الله وبُدِّل فقط اسمها من ضريبة إلى صدقة أو زكاة؟ وليس صحيحاً أن الجهاد في الإسلام، بل وجهاد أعظم المجاهدين ﷺ كان لأجل الملك والسلطة. أما علم هذا الجاهل أو المتجاهل أن مشركي قريش عرضوا على النبي ﷺ أن ينصبوه ملكاً عليهم مقابل أن يترك دعوته إلى توحيد الله تعالى؟ فإذا كان الهدف كما يزعم أركون هو السلطة والدولة فلماذا لم يقبل النبي ﷺ عرض قريش ويكفي نفسه ومن معه القتل والتشريد

وسلب أموالهم من مشركي قريش؟ أم أنه الحقد والكره والبغضاء للإسلام ونبيه ﷺ وما جاء به من الحق الذي يُعمي الإنسان عن رؤية الحق والشهادة به؟ وقس على ذلك باقي الترهات الأركونية فهي جميعاً سالكة في هذا الباب.

إن هذا التحريف لمعاني مصطلحات الكتاب والسنة والعقدية منها على وجه الخصوص لم يكن نزوة يكتبها كاتب، ولا مجرد خاطرة يسطرها مسطر؛ بل هو منهج مقرر ومؤصل لدى جميع المحرفين للكلم عن مواضعه في القديم والحديث، كما قال تعالى: ﴿أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦٓۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ طَاغُونَ ۝٥٣﴾ [الذاريات: ٥٣]، ويؤكد على أن هذا المنهج التحريفي مُتبنى من قبل ما يسمى بالتيار اللاديني. من المحرفين المعاصرين ما سطره كبير من كبرائهم وهو د. زكي نجيب محمود عندما أعلنها صريحة أنهم لا يقبلون من التراث [الوحي + ما كتبه علماء الإسلام] سوى الشكل، أما المضمون فهو غربي الهوى لا علاقة له بالإسلام أو بتراث علمائه أبداً فقال: «وأستطيع أن ألخص رأيي في ذلك بعبارة واحدة قصيرة ـ تفصيلها وارد في سائر فصول هذا الكتاب ـ وهي: أن ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»[1].

## المسألة الثالثة: أسباب الالحاد في مصطلحات الكتاب والسنة:

**لقد كان للإلحاد في مصطلحات الكتاب والسنة أسباب عديدة من أهمها ما يلي:**

### السبب الأول: ضعف أو غياب الإيمان بالوحي:

إن ضعف أو غياب الإيمان الذي أراده الله منا بنصوص الكتاب والسنة الصحيحة بأنها وحي من عند الله يجب التسليم بصدقيتها، والإيمان بما فيهما من العقائد والتشريعات والأخلاق والعلوم، وأن كل ما فيهما

---

(١) تجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود (١٠٢).

حق وما خالفهما باطل، والتسليم المطلق بما جاء فيهما فهمنا معناه أو لم نفهمه هو سبب من أسباب الإلحاد الواقع في مصطلحات الكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مقرراً هذا السبب عند حديثه على قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨﴾ [الحج: ٨]، «هذه حال كل من عارض آيات الله بمعقوله؛ فإنه لا علم عنده؛ إذ ذلك المعارض وإن سمَّاه معقولاً فإنه جهل وضلال فليس بعلم ولا عقل ولا هدى؛ إذ لا إيمان عنده؛ ليكون مهتدياً؛ فإن المهتدين الذين على هدى من ربهم هم: مؤمنون بما جاء به الرسول... وهؤلاء المعارضون ليس عندهم لا علم ولا إيمان ولا قرآن؛ فهم يجادلون في آيات الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير»(١)، ويقول أيضاً: «ولا ريب أن من قدم على كلام الله ورسوله ما يعارضه من معقول أو غيره، وترك ما يلزمه من الإيمان به كما آمن بما يناقضه، فقد آمن ببعض وكفر ببعض؛ وهذا حقيقة حال أهل البدع كما في كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» لأحمد بن حنبل وغيره من وصفهم بأنهم: «مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب»(٢).

ولذلك لا نستغرب من اللادينيين المحرفين لمصطلحات الكتاب والسنة أن يقول قائلهم كما هو حال أركون بأن القرآن الكريم لا يوثق بصحة نقله من عصر النبوة إلى الوقت المعاصر(٣)، ويقول نصر حامد أبو زيد عن القرآن بأنه نص بشري وخطاب تاريخي فهو منتج ثقافي لمجتمع بشري معين(٤)، أو حسن حنفي عندما يصف القرآن بأنه وضع إنساني حسب الاكتشافات الأخيرة، وأن ما تصوره القدماء على أنه وحي من الله

---

(١) الدرء (٥/ ٢٦٣).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٢٨٢).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (٣٥ ـ ٤٧ ـ ٥٧).

(٤) انظر: نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (٢٨ ـ ٨٣ ـ ٩٩ ـ ١١٧ ـ ١٩٣)

أصبح وهماً لا يزيد عن ذلك[١]، أو علي حرب عندما يصف محاولات التشكيك في صحة القرآن والوحي بعامة بأنها محاولات جديدة تستحق الدراسة في مجال القرآن وعلومه[٢].

فمن هذه حاله مع الوحي وموقفه منه لا نستغرب منه ذلك الإسفاف المتعمد في تحريف مصطلحاته الشرعية؛ لأنه لم يبق للوحي عنده حرمة ولا إجلال ولا تعظيم؛ فهو مجرد نص لغوي ومنتج بشري ثقافي مثله مثل ما ينتجه كارل ماركس وهيجل... إلخ، كلا بل أولئك أعظم في قلوبهم من الله وكتابه العظيم ورسوله الكريم وسنته المطهرة.

**السبب الثاني: وجود تصورات وعقائد وأفكار مسبقة لدى الملحدين والمحرفين:**

لقد كان لوجود الأفكار والعقائد المستقرّة في قلوب وعقول المحرفين دور فيما ذهبوا إليه من تبديلات باطلة، وتحريفات زائفة للمصطلح الشرعي؛ لكي يوافق ما هم عليه من المعتقدات المخالفة للكتاب والسنة، وهذا ما حذر منه الصحابة وعلماء الإسلام. فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «إن هذا القرآن كائن لكم ذكراً، وكائن لكم آجراً، وكائن عليكم وزرا؛ فاتبعوا القرآن ولا يتبعنكم؛ فإنه من يتبع القرآن يهبط به إلى رياض الجنة، ومن يتبعه القرآن يزخُ في قفاه حتى يقذفه في نار جهنم»[٣]، فبين رضي الله عنه أن من اتبع القرآن؛ وذلك بأخذ الحكم الشرعي منه من دون مقررات سابقة تحول بينه وبين هدى القرآن كان القرآن له هادياً، أما من

---

(١) انظر: مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» العدد ١٩ ص(٢١٨ ـ ٢١٩) بيروت ١٤٢٣هـ.

(٢) انظر: نقد النص لعلي حرب (٢٠٠ ـ ٢٢٤).

(٣) فضائل القرآن لأبي عبد القاسم بن سلّام ص(١ ـ ٤)؛ والسنة لسعيد بن منصور ص(٨) تحقيق د. سعد الحميد.

جعل القرآن تابعاً لهواه، وتأول القرآن وفق معقوله وذوقه وهواه فإن القرآن سيكون قائده إلى النار، جزاء وفاقاً. قال ابن تيمية رحمه الله: «وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله وفق مذهبه إن لم يتبين من كلام الله ورسوله ما يدل على مراد الله ورسوله، وإلا فأقوال العلماء تابعة لقول الله تعالى ورسوله ﷺ ليس قول الله ورسوله تابعاً لأقوالهم»[(١)].

ويؤكد على هذه المنهجية في عدم معارضة القرآن بمقررات عقدية سابقة الأستاذ سيد قطب رحمه الله في حديثه عن الطريقة المثلى لاستلهام القرآن فيقول: «ومنهجنا في استلهام القرآن الكريم ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقاً، لا مقررات عقلية ولا مقررات شعورية ـ من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته ـ نحاكم إليها نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة، لقد جاء النص القرآني ـ ابتداء ـ لينشيء المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم وأقل ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير، وهذه الرعاية من الله ذي الجلال ـ وهو الغني عن العالمين ـ أن يتلقوها وقد فرَ غوالها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل؛ ليقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات ـ قديمها وحديثها على السواء ـ مستمداً من تعليم الله وحده لا من ظنون البشر؛ التي لا تغني من الحق شيئاً ليست هناك إذن مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى، إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء ونقيم على هذه المقررات تصوراتنا ومقرراتنا وهذا ـ وحده ـ هو المنهج الصحيح في مواجهة القرآن الكريم وفي استلهامه خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»[(٢)].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٣٥).

(٢) خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب (١٥).

**السبب الثالث: استعمالهم لأساليب خاطئة لفهم مصطلحات الكتاب والسنة:**

يستعمل الملحدون في مصطلحات الكتاب والسنة مناهج وأساليب في فهم تلك المصطلحات ويجعلونها حاكمة عليه، فتارة يحكمون العقل مطلقاً، وتارة الرؤى والمنامات، إلى غير ذلك حتى جاءت آخر الصيحات والموضات المعاصرة لفهم الكتاب والسنة. بالاعتماد على نتاج العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي أصبحت مادية، جعلوا مقاييسها ونتائجها حاكمة على الوحي واللغة العربية.

وفي هذا السياق يقول كبير دهاقنة التفسير التاريخي للنص الديني د. محمد أركون ـ بعد طرحه للسؤال: كيف يمكن تأويل التراث إيجابياً؟ ـ: «للقيام بذلك لا يمكننا الانطلاق من تحديد ثيولوجي[1]، أو الاستناد عليه؛ لأن الفكر الإسلامي كما رأينا قد غلَّب سريعاً جداً أطر المماحكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد، والتأمل المهتم كلياً بتعميق الإيمان من الضروري أن تخلق هنا الشروط الكافية لوجود ثيولوجيا جديدة للتراث، وعندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة[2]

---

(١) هو علم اللاهوت الديني المبني على الوحي المحفوظ في الكتب المقدسة، وهو يدرس ما يتعلق بالله وأسمائه وصفاته وعلائقه بالعالم والإنسان، ويرادفه علم التوحيد، وعلم الكلام. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٢٧٧).

(٢) المقصود بالمناهج الراهنة هي: المناهج التي أفرزتها علوم الإنسان والمجتمع، ومن أبرزها منهج التاريخية أو التاريخانية، وهو مذهب فلسفي يقوم على جعل التاريخ أساساً كبيراً للتفسير، ويسعى إلى الإحاطة بالأحداث البشرية من خلال ظروفها التاريخية، فهو مفهوم يدل على مبدأ تاريخية المفاهيم، أي: أنه لا يمكن تكرارها في ظرف تاريخي آخر، وهذا المفهوم أو المذهب الفلسفي هو جزء جوهري من المنهج الديالكتيكي، ومن أبرز من طبقه في دراستهم في الفكر الغربي الفيلسوف الألماني هيجل، والإيطالي الشيوعي غرامشي، ومن أبرز تلاميذ هذا المذهب في العالم العربي، والممارسين له تطبيقاً في دراساتهم على الكتاب والسنة ومفاهيمهما وجميع الوقائع التاريخية في التاريخ الإسلامي، محمد أركون، =

للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع، وبما أن الأمر يخص بالدرجة الأولى قراءة الكتابات المقدسة (قرآن + حديث) فإننا سنوضح أولاً لماذا ينبغي علينا تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السمائية[١] الدلالية»[٢].

وعلى هذا المنهج لفهم القرآن والسنة ومصطلحاتهما يسير كثير من اللادينين؛ فهذا علي حرب يؤيد أركون على ذلك، بل ويصفه بأنه من أبرع المعاصرين في استعمال هذا المنهج[٣]، ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يفهم الوحي بلغة علوم الإنسان والمجتمع، كما يحاول أن يوهمنا البعض بصلاحية ذلك تحت ذريعة تداخل العلوم، وإلا فلنجعل اللغة العربية حاكمة وميزاناً للغة الإنجليزية واللغات الأخرى من حيث صحة تلك أو عدمها، وهذا من أبسط البدهيات ولم نكن نحتاج إلى بيانه لولا أنه وجد من يقول بذلك الهذيان، فالله ﷻ ذكر في كتابه الكريم أنه أنزل القرآن بلسان عربي مبين لنعقل معناه، فقال: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣]، فلا يمكن عقل القرآن وفهمه بغير لسانه الذي نزل به؛ وهي اللغة العربية، وما عرف من عاداتها في الخطاب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال:

---

= وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد وآخرون. انظر: معجم الماركسية النقدي (٣٣٨)؛ والمعجم الفلسفي لمراد وهبه (١٦٢)؛ ومعجم المصطلحات الفلسفية لخليل أحمد خليل (٣٤).

(١) السمائية: هي علم يبحث في نشأة وتقسيم الإشارات (العلامات ذات الدلالة أو المعنى)، الكتابية، والعسكرية، والأدبية، أو الخاصة بالبكم والصّم... إلخ. انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٢٧٩).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (٣١).

(٣) انظر: نقد النص لعلي حرب (٧٨).

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص - بل لا يحمله إلا على تلك اللغة»[١].

هذا كله على افتراض أن المعنى مغاير للمعنى الذي أراده الشارع للمصطلح الشرعي، فكيف إذا كان ثابتاً بطريق لا جدال فيها أنه أيضاً مخالف لصريح العقل؟ فإن رده يكون من باب أولى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والقرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم لو كان معناه صحيحاً فكيف إذا كان باطلاً في العقل؟»[٢].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٣/ ١٩٢)، تحقيق: د. أحمد معاذ حقي.

(٢) الدرء لابن تيمية (٦/ ٧).

# المبحث الرابع

## موافقة المصطلحات للفطرة والعقل السليم

### أولاً: تعريف الفطرة لغة واصطلاحاً:

**١ ـ تعريف الفطرة لغة:**

عند الرجوع إلى معاجم اللغة العربية يجد الباحث أن أصل كلمة فطرة هو فطر؛ فالفاء، والطاء، والراء، أصل صحيح، وهي في اللغة العربية تدل على عدة معان.

**الأول**: فَطر: ـ بالفتح ـ وهو بمعنى شق الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ﴾ [الشورى: ٥]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾ [الانفطار: ١]، ومنه ما ورد في وصف حال النبي ﷺ عند قيامه في الليل: «كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه»[1] أي تتشقق،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير برقم (٤٨٣٧)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب صفة القيامة برقم (٢٨٢٠).

وقالت العرب: سيف فطار: فيه صدوع وشقوق. قال عنترة:

وسيفي كالعقيقة وهو كمعى سلاحي لا أفلّ ولا فطارا[(١)]

**الثاني**: فِطر: ـ بالكسر ـ بمعنى الخلقة ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ ۝٢٧﴾ [الزخرف: ٢٧]، ومن السنة قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**..»[(٢)] وأنشد ثعلب[(٣)] في هذا المعنى:

هون عليك فقد نال الغِنَى رجلٌ في فطرة الكلب لا بالدين والحسب[(٤)]

**الثالث**: فُطر: ـ بالضم ـ ضرب من الكُماة الواحدة فُطرة، وهو أيضاً بمعنى الشيء القليل من اللبن يُحلب ساعتئذ، وقال المَرَّار: عاقر لم يحتلب منها فُطُرْ[(٥)].

### ٢ ـ تعريف الفطرة اصطلاحاً:

عند النظر في معنى الفطرة في الاصطلاح الشرعي من خلال نصوص الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٨٠٣ ـ ٢٨٠٥). وانظر: الصحاح للجوهري (٢/ ٦٦٩)؛ ومعجم مقايس اللغة (٨٢٠)؛ لسان العرب (٧/ ١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب القدر برقم (٦٥٩٩)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب القدر برقم (٢٦٥٨).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني مولاهم البغدادي، إمام في الحديث، والنحو، سمع من محمد بن سلَّام الجمحي، وابن الأعرابي، وعنه: نفطويه، وابن الأنباري، من مصنفاته: الفصيح؛ واختلاف النحويين؛ ومعاني القرآن، توفي عام (٢٩١هـ). انظر: السير للذهبي (١٤/ ٥)؛ وتاريخ بغداد (٥/ ٢٠٤)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٢٠٧).

(٤) تهذيب اللغة (٣/ ٢٨٠٣). وانظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢٨٠)؛ الصحاح (٢/ ٦٦٩)؛ ولسان العرب (٧/ ١٢٥).

(٥) تهذيب اللغة (٣/ ٢٨٠٢)؛ الصحاح (٢/ ٦٦٩)؛ معجم مقاييس اللغة (٨٢٠)؛ ولسان العرب (٧/ ١٢٥).

ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، وكقوله ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعا؟**» ثم يقول أبو هريرة: اقرؤا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]»[١].

فهنا يتبين أن للفطرة معنيين[٢]:

**الأول**: أن الفطرة هي الإسلام، والمراد بالإسلام هو فطرة الإنسان على الإقرار بخالقه ﷻ وإرادته له ومحبته إياه.

**الثاني**: فطر الإنسان وجبله على معرفة ما ينفعه ويضره ومحبته لما يعود عليه بالنفع وبغضه لما يعود عليه بالضرر، فهو مفطور على كيفية التمييز بين ما يضره وما ينفعه من المأكولات والمشروبات والملبوسات، فالله فطر الإنسان على كيفية ممارسة عيشه وحياته في الدنيا فيدخل في ذلك من محبته لما ينفعه: محبة الصدق، والعدل، والنظافة، والجمال، وكرهه لما يضره: كالكذب، والظلم، والقبيح حساً: كالقاذورات والأوساخ، ومعنىً: كالهيئات والأشكال.

وهذان الأمران اللذان هما من موجبات الفطرة ومقتضاياتها يحصلان شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض لها.

---

(١) سبق تخريجه (٢٥٨).

(٢) هنالك آراؤ أخرى لبعض أهل العلم في معنى الفطرة، وما ذُكر بأعلاه هو الراجح الذي رجحته نصوص الكتاب والسنة، وهو فهم الصحابة رضوان الله عليهم من تلك النصوص، ولم يعرف لهم قول آخر، وقولهم حجة كما هو مقرر. انظر: في تفصيل أقوال أهل العلم التمهيد لابن عبد البر (٦/ ٣٥٣)؛ الدرء لابن تيمية (٨/ ٣٥٩)؛ والفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها لعلي القرني (٧٠ ـ ١٧٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مقرراً هذين المعنيين:

«فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، ومحبته، وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض، وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة فيشتهي اللبن الذي يناسبه وهذا من قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]. فهو سبحانه خلق الحيوان مهتدياً على طلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته، ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة»[١].

فالقول بأن معنى الفطرة الإسلام الذي هو إقرار النفس البشرية بأن لها خالقاً وإرادتها لهذا الخالق ومحبتها له لا يعني أن هذه النفس تعرف الخالق بأسمائه وصفاته، عارفة بشرائعه، فإن هذا مما لا يعقل إلا عن طريق الرسل التي بعثت لتكميل الفطرة وتنبيهها وتصحيحها إذا انحرفت عن الله ﷻ وعبادته، كما أتت بباقي العقائد الإيمانية والتشريعات الربانية عن طريق الوحي وهذا كله لا يمكن للفطرة أن تدركه من غير طريق الرسل حتى لو كانت سليمة من الانحراف العقدي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في ـ حديثه عن معنى قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» ـ: «ومعلوم أن قوله: «**كل مولود يولد على الفطرة**» ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له بحيث يعقل ذلك؛ فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا

(١) الدرء لابن تيمية (٨/ ٣٨٣ ـ ٣٨٤)؛ والمصطلح الأصولي لعلي جمعة (٨).

الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها، فكلما حصل فيه قوة العلم والإرداة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك، كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه»[(١)].

والفطرة هنا بهذا المعنى قال به الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وأكثر علماء السلف من التابعين ومن جاء بعدهم من علماء الإسلام فهو قول: عمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وقتادة، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل والبخاري، وابن جرير وأبي بكر الخلال، وأصحاب أبي حنيفة، وابن حزم، والبيهقي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، وابن حجر العسقلاني، وغيرهم[(٢)]. ويلاحظ هنا في تعريف الفطرة في الشرع العلاقة بين المعنى اللغوي للفطرة الذي هو الخلقة وبين معناها الشرعي وهو خلق الإنسان على الإقرار بخالقه سبحانه ومحبته له. كما خلقه وفطره سبحانه على محبة ما ينفعه وإرادته له وبغض ما يضره. فكلاهما اشتراكا في مسمى الخلقة لكن الشرع بين ما هي هذه الخلقة التي فُطر عليها الإنسان.

## ثانياً: تعريف العقل لغة واصطلاحاً:

### ١ ـ تعريف العقل لغة:

عند استعراض معاني العقل في اللغة العربية نجدها تدور على المنع

(١) الدرء (٨/ ٤٦٠ ـ ٤٦١).

(٢) انظر أقوالهم في: التمهيد لابن عبد البر (٦/ ٣٥٣)؛ وتفسير ابن جرير (١٨/ ٤٩٤)؛ والدرء لابن تيمية (٨/ ٣٥٩)؛ والإحكام لابن حزم (٥/ ١٠٤)؛ والاعتقاد للبيهقي (١٠٧)؛ وشفاء العليل لابن القيم (٤٨٦ ـ ٥٢٠)؛ وتفسير ابن كثير (٦/ ٣١٣)؛ وفتح الباري لابن حجر (٣/ ٢٧٩).

والحبس في الشيء، والتثبت فيه الذي هو الفهم، قال ابن فارس: «عقل: العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عُظْمَه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[١] وفيما يلي بيان ذلك:

١ ـ معرفة الشيء وفهمه والتثبت فيه. قال الخليل: العقل: نقيض الجهل، يقال: عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول، ورجل عاقل، وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عقول إذا كان حسن الفهم وافر العقل. وقال ابن الأعرابي: العقل: التثبت في الأمور قال الشاعر:

فقد أفادت لهم عقلاً وموعظةً  لمن يكون له إربٌ ومعقولَ[٢].

٢ ـ الملجأ والحصن. قال الليث: العقل: هو الحصن، وجمعه عُقُول، وأنشد:

وقد أعددت للحدثان حصناً  لو أن المرء تنفعه العُقُول[٣].

٣ ـ الدية. يقال: عقلت القتيل أعقله عقلاً إذا أديت ديته، قال أنس بن مدركة[٤]:

إني وقتلي سُليكاً ثمَّ أعقله  كالثور يُضرَب لما عافت البقرُ[٥]

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٦٤٧).
(٢) معجم مقاييس اللغة (٦٤٧). وانظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ٣٧١).
(٣) تهذيب اللغة للأزهري (٣/ ٢٥٢). وانظر: معجم مقاييس اللغة (٦٤٧)؛ ولسان العرب (٦/ ٣٧٦)؛ والصحاح للجوهري (٤/ ١٤٤٢).
(٤) هو أبو سفيان أنس بن مدرك [هذا هو الصحيح في اسم أبيه] ابن كعب بن أكلب الخثعمي، سيد خثعم في الجاهلية وفارسها، أدرك الإسلام فأسلم، وكان من المعمرين، ذكره ابن حجر في الصحابة، توفي عام (٣٥هـ). انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (١/ ٧٢).
(٥) تهذيب اللغة (٣/ ٢٥٢٣). وانظر: معجم مقاييس اللغة (٦٤٧)؛ =

٤ ـ الحبس والمنع في الشيء: قال الأصمعي: عقل الظبي يَعْقِل عُقولاً إذا امتنع في الجبل، ويقال: عقل الطعام بطنه إذا أمسكه، والعَقُولُ من الدواء ما يمسك البطن.. واعتقل لسان فلان إذا احتُبس عن الكلام. وقال ذو الرُّمَّة[1]:

ومعتَقَلِ اللِّسان بغير خبْلٍ يـميـدُ كأنه وجُل أمِيْـم[2]

٢ ـ **تعريف العقل في الاصطلاح الشرعي:**

إن الناظر في نصوص القرآن الكريم يجد أن لفظ العقل لم يرد بصيغة المصدر قط، إنما ورد بصيغة الفعل: عقل نعقل يعقل في الماضي والمضارع والمفرد والجمع، وورد بعضها مسبوقاً بالحث على العقل والاستفهام والاستنكار أو النفي وعدد هذه الألفاظ يقارب الخمسين. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ [البقرة: ٧٥] وقوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣]، إلى غير ذلك من الآيات، وجميعها عند التأمل تؤكد على وظيفة العقل، التي هي التعقل والتفكر والتدبر، وبهذا المعنى وردت ألفاظ مرادفة للعقل، كلفظ الحجر، والنُّهي، والألباب، والأحلام، والأبصار، والفؤاد، والقلب[3].

---

= الصحاح للجوهري (٤/ ١٤٤٢)؛ لسان العرب (٦/ ٣٧٢).

(١) هو غيلان بن عقبة بن بُهَيْس المضري، والرُّمَّة: هي الحبلُ، من كبار الشعراء في القرن الأول الهجري، حدَّث عن ابن عباس، وروى عنه أبو عمرو بن العلاء، نشأ ببادية العراق، وفد على الوليد بن عبد الملك وامتدحه، وسئل الوليد الفرزدق: أتعلم أحداً أشعر منك؟ فأجاب: ذو الرُّمَّة، توفي كهلاً عام (١١٧هـ). انظر: السير للذهبي (٥/ ٢٦٧)؛ ووفيات الأعيان (٤/ ١١).

(٢) تهذيب اللغة (٣/ ٢٥٢٦). وانظر: معجم مقاييس اللغة (٦٤٧)؛ الصحاح للجوهري (٤/ ١٤٤٢)؛ لسان العرب (٦/ ٣٧١).

(٣) انظر: الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية =

والسلف رضوان الله عليهم عند استقرائهم لنصوص القرآن والسنة وجدوا أن العقل يطلق في الاصطلاح الشرعي على ثلاثة معان[١]:

**الأول**: بمعنى الغريزة: وهي القوة التي جعلها الله في الإنسان، وميزه بها عن سائر الحيوان. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيانه لهذا المعنى للعقل «وقد يراد به الغريزة التي في الإنسان. قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: «إن العقل غريزة»[٢]، وهو ما يسميه أهل العلم بـ«المعارف الفطرية» أو ما يسمى بـ«العلوم الضرورية أو البدهية» التي هي قاسم مشترك بين جميع العقلاء كمعرفة الإنسان أن الكل أكبر من الجزء، وأن كل حادث لا بد له من محدث، ومحبته لما يلائم حياته من أكل وشرب ولباس وسكن... إلخ.

**الثاني**: بمعنى العلوم النظرية: وهي العلوم التي تستفاد من التجارب التي يقوم بها الإنسان وهذه يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كبيراً كلاً بحسب جهد وطاقته.

وهذان المعنيان للعقل نص عليهما الإمام الأصبهاني في تقسيمه للعقل إلى: غريزي وهو المعنى الأولى، واكتسابي وهو المعنى الثاني، فقال رحمه الله: «العقل نوعان: غريزي، واكتسابي، فالغريزي ما يكون موجوداً مع المولود: كعقله للارتضاع، وأكل الطعام، وضحكه مما يسره، وبكائه مما لا يهواه، وامتناعه مما يضره، كل هذا يفعله بالعقل الغريزي... ثم

---

= د. عبد الكريم عبيدات (٢٦)؛ ومنهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم وتطبيقاتها التربوية د. خليل الحدري (٥٠).

(١) من أهل العلم من جعلها أربعة بجعله الغريزة التي هي القوى التي تميز الإنسان عن الحيوان مستقلة عن العلوم الضرورية إلا أنني لا أجد فيها فرقاً بعد التأمل، ثم وقفت على كلام لشيخ الإسلام ابن تيمية يفيد حصرها في المعاني الثلاثة التي ذكرتها. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٨/ ٣٣٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٧٦)؛ والدرء (١/ ٢٢٢).

يكتسب الصبي زيادة في العقل على مرور الأيام إلى أن يبلغ أربعين سنة فحينئذ يكمل عقله قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف: ٢١٥]، فتلك الزيادة عقل اكتسابي»[١].

**الثالث**: العمل بالعلم: وهو ما يُعرِّفُه الأصمعي بقوله: «العقل الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها على الحسن»[٢]، وما يسميه ابن الجوزي «منتهى القوة الغريزية التي بها نقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاصية»[٣]، وهذا المعنى هو ما نفاه الكفار عن أنفسهم كما حكاه الباري سبحانه عنهم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقريره لهذه المعاني السابقة للعقل: «إن اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالقائل، وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]. وقوله: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]، ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم؛ بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل

---

(١) الحجة في بيان المحجة للإمام الأصبهاني (٢/ ٥٠٢ ـ ٥٠٣) ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن بعض العلوم النظرية قد تكون ضرورية، وضرب لذلك مثلا: بعلم الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين والعالمين بالقرآن وأخبار الرسول ومقاصد الرسول ومراده بما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم؛ ولهذا كانوا كلهم متفقين من غير تواطؤ بينهم على نقل كثير من أحكام الدين كنقلهم: لحروف القرآن، والصلوات الخمس، وصيام رمضان. . . إلخ. انظر: الدرء (١/ ١٩٥).

(٢) المخصص لابن سيده (١/ ٣/ ١٦).

(٣) الأذكياء لابن الجوزي (١٠).

بالعلم، ولهذا قال أهل النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]، والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الإنسان بين ما ينفعه وما يضره؛ فالمجنون الذي لا يميز بين الدراهم والفلوس ولا بين أيام الأسبوع، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل، أما من فهم الكلام وميز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل. ثم من الناس من يقول: العقل هو علوم ضرورية، ومنهم من يقول: العقل هو العمل بموجب تلك العلوم. والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد النافع دون المضار»[(١)].

وهنا نلحظ الربط بين معنى العقل في اللغة الذي أصله المنع والاحتباس في الشيء وبين هذه المعاني في الشرع؛ فإن منع الإنسان نفسه عن الخطأ في الضروريات الفطريات أو النظريات أو تركه العمل بما علم يدخل على هذا المعنى اللغوي.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن معاني العقل الواردة في الشرع يشملها التعريف له بأنه: «وظيفة إدراكية يتعاون في آدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية، يميز بها بين الصواب والخطأ في الأقوال والأعمال والحق والباطل في الاعتقاد»[(٢)].

## ثالثاً: العلاقة بين الفطرة والعقل:

بعد أن تبين معنى الفطرة والعقل، يتضح أن هناك علاقة وطيدة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧) و(١٨/ ٣٣٨).

(٢) انظر: تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين (١٣٦)؛ والوحي والإنسان قراءة معرفية (٦٠) كلاهما لمحمد السيد الجليند.

ومتصلة بين الفطرة والعقل، ويمكن تقسيم هذه العلاقة من خلال ما يلي:

**أولاً: علاقة الفطرة بالعقل الغريزي:**

إن العلاقة بين الفطرة والعقل الغريزي تتضح من خلال ما يأتي:

١ ـ إن مبادئ العقل الغريزي فطرية، وفطرية هذه المبادئ تعني أن الله سبحانه خلقها في النفس البشرية قبل مباشرتها أي معرفة خارجية، مع أنها تتضح بعد ذلك ويكون هذا الوضوح سائقاً للنفس نحو مقتضاياتها، إلا أنها قد تتأثر بعوامل خارجية فتغفل النفس عن شيء منها أو يخفت وضوحها وهي مع ذلك مضمرة في النفس تعود لوضوحها كلما انجلى غشاؤها بالتذكير أو بزوال العامل الحاجب،[1] قال الإمام ابن حزم الأندلسي عن المبادئ العقلية الغريزيه: «أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس»[2].

وهذا المعنى هو ما أكده شيخ الإسلام ابن تيمية ويسميها أيضاً إضافة إلى تسمية الضرورات، بالمبادئ الأولية والبدهية[3]، ولذلك حكى الإمام الشاطبي رحمه الله عن علماء الإسلام اتفاقهم على أن المبادئ العقلية فطرية وأنها من فعل الله تعالى[4].

٢ ـ شمول جميع هذه المبادئ لجميع العقول؛ بحيث تكون الحقيقة واحدة عند جميع الناس العاقلين على السواء، ولا تتوقف على مزاج أحد، ولا تنسحب على فرد دون فرد[5]. لكن هل وضوح وظهور هذه المبادئ تستوي فيه كل العقول أم أنها متفاوتة في ذلك؟

---

(١) انظر مصادر المعرفة في: الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام د. عبد الرحمٰن الزنيدي (٣٣٠ ـ ٣٣١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الأندلس (١/ ٤١).

(٣) انظر على سبيل المثال: الدرء لابن تيمية (٨/ ٤٤٦ ـ ٤٦١ ـ ٤٨٩)، و(٣/ ٣٠٩).

(٤) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٢٣).

(٥) مصادر المعرفة للزنيدي (٣٣٤).

الصحيح في ذلك أنها متفاوتة في ضوح وظهور هذه المبادئ بين عقل وعقل. قال الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما الأصل ـ وهو الغريزة ـ فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده»[١]. ووافقه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان»[٢]، بل إن الإنسان يجد من نفسه في وقت وضوحاً وظهوراً لهذه المبادئ إذا حسن مزاجه، وقد لا تتضح له عند فساد المزاج لأي سبب روحاني أو مادي؛ فتبين حينئذ أن حضور تلك المبادئ ليس على درجة واحدة لدى العاقلين كلهم بل تكون على درجات متفاوتة؛ ولكن ذلك لا يعني أن المبادئ هي في ذاتها نسبية في دلالتها على الحقيقة، وإنما تأتي النسبية من حيث صلة الناس بها ومدى تفاعلهم معها وأسباب هذا التفاوت كثيرة من أهمها: الركون إلى الحياة البهيمية التي تقوم على الغرائز الدنيا، وتأثير الجانب المادي في الإنسان على حركته الفكرية ونحو ذلك فمثل هذه تحتاج تذكيراً بتلك المبادئ المستقرة فيها وبعثاً لها فيتم حضورها، على أن كبار هذه المبادئ لا يمكن لإنسان أن يكابر فيها إلا أن يكون فاقد العقل منحرف الفطرة تماماً مثل أن النقيض لا يجتمعان، وأن الكل أكبر من الجزء، ونحوها[٣]، ومن باب أولى الاعتراف بالخالق سبحانه، قال ابن تيمية: «وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قدر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيراً فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩] وفي الحديث[٤] يقول الله للكافر: «**فاليوم أنساك كما نسيتني**»»[٥].

(١) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ٨٨).
(٢) الرد على المنطقيين (٨٩).
(٣) مصادر المعرفة للزنيدي (٣٣٦).
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق برقم (٢٩٦٨).
(٥) الرد على المنطقيين (٣٢٣).

**ثانياً: علاقة الفطرة بالعقل المكتسب:**

إن العلاقة بين الفطرة والعقل المكتسب تتضح من خلال ما يأتي:

١ ـ أن صحة العمليات العقلية مبنية على صحة وسلامة الفطرة:

إن ما يكتسبه العقل من العلوم والمعارف والتجارب لا يمكن أن يكون حقاً وصواباً إذا كانت الفطرة مريضة غير سليمة، وهذا ما قرره العقلاء. قال ابن تيمية ﷺ: «فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها..»[(١)]، ثم قال: إنه لولا سلامة الفطرة لانسد على الإنسان طرق إعمال العقل بالكلية، وكذا وسائل فهم الخطاب: «فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور، وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها؛ ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يكن النظر والاستدلال، ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ولو لا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»[(٢)].

٢ ـ أن مبادئ الفطرة يقينة لا يمكن الشك فيها بحال، والشك فيها إن وقع فهو بشبهات نظرية، وتلك الشبهات إنما يعلم صدقها باستنادها على المبادئ الفطرية فلا يمكن القدح في المبادئ الفطرية بما يناقضها من النظريات وإلا لزم القدح في المبادئ الفطرية والنظرية على حد سواء، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فالأقيسة القادحة في تلك الأحكام الفطرية البديهية أقيسة نظرية، والنظرية مؤلفة من البديهيات؛ فلو جاز القدح في البديهات بالنظريات؛ لزم فساد البديهيات والنظريات فإن فساد الأصل

(١) الدرء لابن تيمية (٨/ ٨٨٩).
(٢) الدرء (٥/ ٦٢).

يستلزم فساد فرعه، فتبين أن من سوَّغ القدح في القضايا البديهية الأولية الفطرية بقضايا نظرية فقوله باطل يستلزم فساده فساد العلوم العقلية بل والسمعية»(١).

٣ ـ أن الأدلة العقلية تجلي الفطرة وتوقظها، فقد تفسد الفطر ويصيبها المرض، فتأتي الأدلة العقلية فتوقض الفطرة من سباتها، وتزيل عنها ما علق بها من الركام، ولذلك استعمل القرآن الدليل العقلي للقيام بهذه المهمة، فمن ذلك إرشاد القرآن للعقل بأن يتأمل في مظاهر الضعف في المخلوقات الذي لا يمكن معه أن تتخذ آلهة تعبد من دون الله فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: ٧٣ ـ ٧٤]، قال ابن القيم رحمه الله: «فتأمل هذا المثل الذي أمر الناس كلهم باستماعه فمن لم يستمعه فقد عصى أمره كيف تضمن إبطال الشرك وأسبابه بأصح برهان في أوجز عبارة وأحسنها وأحلاها على جميع آلهة المشركين أنهم لو اجتمعوا كلهم في صعيد واحد وساعد بعضهم بعضاً وعاونه بأبلغ المعارضة لعجزوا عن خلق ذباب واحد، ثم بين ضعفهم وعجزهم عن استنقاذ ما يسلبهم الذباب إياه حين يسقط فأي إله أضعف من هذا الإله المطلوب ومن عابده الطالب نفعه وخيره فهل قدر القوي العزيز حق قدره من أشرك معه آلهة هذا شأنها»(٢).

## رابعاً: العلاقة بين الفطرة والعقل والكتاب والسنة «النقل»:

### أ ـ أساس العلاقة بين الفطرة والعقل والكتاب والسنة «النقل»:

إن العلاقة بين الفطرة والعقل والكتاب والسنة (النقل) علاقة إيجابية

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥١ ـ ٦٤٤).

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية (٢/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧).

تكاملية ليس فيها تعارض ولا تناقض، وهذه قاعدة كلية أكد عليها النقل بصورة جلية لا لبس فيها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعرف: ٥٤]، فالخلق الذي خلقه الله يشمل الإنسان بفطرته وعقله وجسده والأمر هنا هو ما يأمر به من الأوامر الكونية والشرعية على حد سواء، والشرعية أي ما يشرعه من الدين عقيدة وشريعة وأخلاقاً... إلخ. قال ﷺ في تفسيره للأمر وأن ذلك يشمل ما يشرعه من الدين: «**ومن لم يحمد الله على ما عمل من عمل صالح وحمد نفسه قل شكره وحبط عمله ومن زعم أن الله جعل للعباد من الأمر شيئاً فقد كفر بما أنزل الله على أنبيائه لقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**»[(١)]، قال ابن جرير رحمه الله: «يقول تعالى ذكره إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم مسخراً كل ذلك بأمره، أمرهن الله فأطعن لأمره، ألا له الخلق كله والأمر الذي لا يخالف ولا يرد أمره، دون ما سواه من الأشياء كلها ودون ما عبده المشركون من الإلهة والأوثان التي لا تضر ولا تنفع ولا تخلق ولا تأمر، تبارك معبودنا الذي له عبادة كل شيء رب العالمين»[(٢)]، وقال الإمام البغوي: «له الخلق لأنه خلقهم وله الأمر يأمر في خلقه بما يشاء»[(٣)]، وقال الإمام القرطبي: «فالخلق المخلوق، والأمر كلامه الذي هو غير مخلوق»[(٤)]، فدلت هذه الآية على أن ما يخلقه الله من المخلوقات يدخل فيه خلقه للإنسان بفطرته وعقله، وأمره سبحانه هو ما

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٠/٢٤٧)؛ ومعرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني برقم (٦٣١٧).
(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٠/٢٤٦ ـ ٢٤٧).
(٣) تفسير البغوي (٣/٢٣٦).
(٤) تفسير القرطبي (٤/١٩٤).

يأمر به من الشرائع عن طريق الوحي المنزل على أنبيائه ورسله وهو لدى أهل الإسلام الكتاب والسنة (النقل) فلا يمكن حينئذ التعارض بين خلقه وأمره الثابت عنه سبحانه؛ وإلا لزم من تجويز ذلك القدح في علم الله وقدرته وحكمته؛ إذ كيف يخلق للإنسان فطرة وعقلاً يأمرهما بما يتعارض معهما. فهذا من تجويز الباطل والخطأ والعجز على الله ﷻ، ولذلك نزه نفسه سبحانه في آخر الآية من أن يقع في خلقه وأمره خلل أو خطأ أو تعارض أو أن يشركه فيهما أحد فقال: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

**ب ـ مظاهر العلاقة بين الفطرة والعقل وبين الكتاب والسنة (النقل):**

**١ ـ مظاهر العلاقة بين الفطرة والكتاب والسنة (النقل) وتتضح فيما يلي:**

أ ـ إن من أعظم مظاهر العلاقة بين الفطرة والوحي هو وصف الله للدين الذي أنزله على محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين بأنه دين الفطرة الذي لا يبدل لديه سبحانه فقال: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم: ٣٠].

ب ـ إن الله جعل الفطرة هي الأساس لأي دليل شرعي، فرسالة الرسل عليهم الصلاة والسلام وشرائعهم مكملة للفطرة ومذكرة بها وهذا ما بينه القرآن الكريم وذلك كقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝٢١﴾ وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ۝٣٧﴾ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا المعنى: «الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها وتقويته وإمداده ونفي المغير للفطرة، فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها لا بتغيير الفطرة وتحويلها والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة»[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/٣٤٨).

جـ ـ إن الفطرة كثيراً ما تلجئ صاحبها إلى الإقرار والاعتقاد بما جاء به الوحي، وهذا الإلجاء والاضطرار خاضع لما تتعرض له الفطرة من المؤثرات عليها، فقد يكون أحياناً قوياً وأحياناً ضعيفاً، كما أنه يتفاوت من الجانب الموضوعي، بحيث إن الاضطرار إلى بعض المسائل أعظم من الاضطرار إلى بعضها الآخر. وهذه المسائل تشمل بعض الأصول الكبرى في العقيدة: كوجود الله، ووحدانيته وبعض صفاته: كالحياة، والعلم، والقدرة، فإذا ما أخذنا أول هذه المسائل ـ وهي مسألة وجود الله ـ وجدنا أن فطرة الإنسان منطوية على الاعتراف بهذه الحقيقة، وأنها تتصادم مع أي تفسير يخالف ذلك، وتعيش معه في صراع، لهذا كان جحد هذه الحقيقة شيئاً غريباً على مدار التاريخ الإنساني يقول سبحانه: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ولا جدال أنه راغ ويروغ عن الاعتراف بوجود الله ووحدانيته خلق كثير، ولكن هذا الروغان لا يعني إنمحاءها من عقله ونفسه، وإنما ضمورها في داخله بفعل الهوى والمؤثرات الخارجية، ولهذا نجدها تنبعث فجأة لدى الملاحدة حينما تمضحل هذه المؤثرات. ولعل النهاية التي انتهى إليها جان بول سارتر(١) الوجودي، ومن قبله هنري برجسون(٢)

---

(١) فيلسوف وأديب فرنسي، المنظر الأول للوجودية «المادية» في فرنسا، من الملاحدة المنكرين لوجود الله، تميزت فلسفته بتمركزها حول الإنسان والذاتية فسارتر يرى أن النشاط الإنساني حر لا يعتمد على القوانين الموضوعية، من أهم مؤلفاته: «الغثيان» و«الوجود والعدم» و«الجدار» و«الذباب» توفي عام ١٩٨٦م. انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد ستروبرج (٦٠٧)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٤٥٧).

(٢) فيلسوف يهودي فرنسي، يعتبر زعيماً من زعماء الروحية، وعالم من علماء النفس، كان دائم الإشادة بالتصوف النصراني، تبنى الحدس طريقاً حقيقياً لمعرفة الواقع، والحدس عنده عرفان شبيه بالغريزة عند الحيوان، من مؤلفاته: ينبوع الأخلاق والدين، والفكر المتحرك توفي عام (١٩٤١م). انظر: قصة الفلسفة لويل ديورانت (٤٩٩)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٤٣٨).

برجوعهما إلى الإيمان[١] ساعة مواجهة الموت من الأمور المؤكدة لهذا الأمر[٢].

**٢ ـ العلاقة بين العقل والكتاب والسنة (النقل):**

لقد حرص علماء الإسلام على إبراز جانب التوافق والتكامل بين العقل والنقل وأنهما لا يتعارضان أبداً ما دام صح النقل عن الله ورسوله ﷺ، وكان العقل سليماً. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ بأنه؟ «لا يجوز أن يتعارض العقل الصريح والسمع الصحيح، وإنما يظن تعارضهما من غلط في مدلولهما أو مدلول أحدهما، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم، وكمن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة. وكثيراً ما يشتبه ذلك وتتعارض الدلالتان عند من يُكِنُّ السفسطة والإلحاد، لشبه قامت به، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرك، كالأحول الذي يرى الواحد اثنين والممرور الذي يجد الحلو مراً»[٣] ولذلك اعتبر ﵀ أن الدليل الشرعي يشمل السمعي والعقلي فهو لم يجعله مقابلاً للعقلي بل للبدعي[٤].

وعند النظر في مظاهر العلاقة بين العقل والنقل نجدها تتضح فيما يلي:

**١ ـ أن التكليف في الشرع منوط بالعقل:**

لقد جعل الإسلام مناط التكليف في الشرع وجود العقل، ومن ذلك

---

(١) أي: الإيمان بوجود إله خالق لهذا الكون، وليس الإيمان بمفهومه في الإسلام فهو إيمان عام مقابل للإلحاد المنكر لوجود إله خالق لهذا الكون، فهما ماتا على النصرانية.

(٢) مصادر المعرفة لعبد الرحمٰن الزنيدي (٣٩٢).

(٣) الدرء لابن تيمية (٧/٣٩ ـ ٤٠)؛ والرد على المنطقيين (٣٧٣).

(٤) انظر: الدرء(١/١٩٨).

حديث عائشة ﵂ أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**رفع القلم عن الثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر**»[(١)] قال الشيخ العظيم آبادي في شرحه لمعنى المبتلى حتى يبرأ: «المبتلى بالجنون»[(٢)]. وقال في معنى رفع القلم: «وفعل الصبي، والمجنون، والنائم، لا إثم فيه، فلا يكتب القلم إثمه ولا التكليف به، فحكم الله بأنه لا يكتب ذلك من بين سائر الأشياء»[(٣)].

وقال الإمام الشاطبي ﵀ في بيان أن الأدلة الشرعية لا تنافي العقول: «إن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام حتى إذا فُقِدَ ارتفع التكلف رأساً وعُدَّ فاقده كالبهيمة المهملة»[(٤)].

**٢ ـ استعمال الشارع الحكيم للأدلة العقلية:**

إن القرآن الكريم مليء بالأدلة العقلية على ما يقرره من العقائد والتشريعات الربانية، فليست أدلة الوحي هي أدلة إخبارية فقط؛ بل هي سمعية عقلية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ مقرراً هذا المعنى: «واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار مثل الإقرار بوجود الخالق ووحدانيته وعلمه وقدرته، ومشيئته وعظمته، والإقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ؛ وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دل الشارع على أدلته العقلية وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود برقم (٤٣٩٨)؛ والترمذي في سننه، كتاب الحدود برقم (١٤٢٣)؛ والنسائي في سننه، كتاب الطلاق برقم (٣٤٣٢)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق برقم (٢٠٤١)؛ وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٣٥١٢).

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود (٦/ ١٢/ ٤٨).

(٣) المصدر السابق (٦/ ١٢/ ٤٨).

(٤) الموافقات (٣/ ٢٠٩).

فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته كما أن ما يتعلمه المتعلمون ببيان المعلمين وتصنيف المصنفين إنما هو لما بينوه للعقول من الأدلة. فهذا موضع يجب التفطن له فإن كثيراً من الغالطين من متكلم ومحدث ومتفقه وعامي وغيرهم: يظن أن العلم المستفاد من الشرع إنما هو لمجرد إخباره تصديقاً له فقط، وليس كذلك، بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين»(١).

ويجلي الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ معنى دلالة وتنبيه وإرشاد الشرع، بأن ذلك يشمل جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل فيقول: «فإن الشرعيات: ما أخبر الشارع بها وما دل الشارع عليها، وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد؛ بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة والدلائل العقلية فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها»(٢).

ولقد ضرب الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ صورة من الدلائل العقلية على المسائل الشرعية في القرآن وهي ضرب الله الأمثال للناس في القرآن فقال: «وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر: ٢٧]. فإن الأمثال المضروبة هي الأدلة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو: القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى الله آيتي موسى

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٣٠).
(٢) المصدر السابق (١٩/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

برهانين ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢]»[١].

**٣ ـ بيان الشارع أن العقل لا يدرك كل شيء:**

إن من رحمة الله العليم الحكيم بالعقل أن بين له أن هنالك مجالات لا يمكن له أن يعمل فيها، وذلك لعلم الباري سبحانه ـ خالق العقل ـ أن له قدرات معينة: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]، فالعقل له إدراك محدود فهو يعجز عن إدراك كل شيء وحتى ما يدركه فإنه كثيراً ما يدرك منه الظواهر فقط، وأما حقائقها وبواطنها فلم يصل إلى شيء منها ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧].

يقول الإمام أبو بكر ابن العربي المالكي رحمه الله مبيناً عجز العقل عن الإحاطة والإدراك لكل شيء «ليس لنا أن ندعي أن للعقل مكاناً في الإدراك يتيح له أن يحيط بكل شيء بمفرده واستقلاله؛ بل إن العقل متواضع ومحدد في مجال إدراكه، إذ يوجد طور فوقه وعال عليه لا يقوى على إدراكه ولا على أن يطرق بابه، وإنما الذين يقوون على طرق بابه والنفاذ إليه إنما هم الأنبياء الذين أوتوا وسائل توضيح حقائقه والتعبير عن قانونه»[٢].

ولقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله أن عدم القول بمحدودية إدراك العقل هو في الحقيقة تأليه له وتسوية له بالباري عز وجل فقال: «إن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب؛ ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون إذ لو كان يكون؟.. فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال بحيث لا

---

(١) الدرء (١/ ٢٩). وانظر مزيداً من الأمثلة: مصادر المعرفة للزنيدي (٣٩٥ ـ ٤٠٤)؛ والأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد د. سعود العريفي، والدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية د. عبد الكريم عبيدات.

(٢) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية للدكتور عمار الطالبي (١/ ٤٤).

يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه بخلاف العبد؛ فإن علمه بذلك الشيء قاصر، ناقص، تعلق بذاته، أو صفاته، أو أفعاله، أو أحواله، أو أحكامه، وهو في الإنسان أمر مشاهد محسوس لا يرتاب فيه عاقل تخرجه التجربة إذا اعتبرها الإنسان في نفسه»[١].

ويقول العلامة عبد الرحمٰن بن خلدون رحمه الله: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع من المعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات؟ وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات.. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة، وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ۝٢٠﴾ [البروج: ٢٠]، فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به، من اعتقادك، وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[٢].

فإذا ثبت أن العقل لا يدرك كل شيء وأن هناك أشياء لا يمكن له إدراكها فما هي المسائل الشرعية التي لا يمكن أن يكون للعقل فيها مجال؟ هناك مجالان لا يمكن للعقل أن يكون له فيهما مدخل وهما:

---

(١) الاعتصام للشاطبي (٣/٣٩٦ ـ ٣٩٧).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٤٥٩ ـ ٤٦٠). وانظر: قيمة العقل في الإسلام لمحمد الصايم (٣٤)؛ وفي رحاب الفكر الإسلامي ليوسف العظم (٢٤).

**أولاً: العقيدة:** وأول ما تشتمل عليه معرفة حقيقة الذات الإلهية وتكييف صفاتها وما يتعلق كذلك بالنبوة، وكيفية الوحي، واليوم الآخر، وما يتعلق بالجنة والنار وحقائقهما، فهذه الأمور العظام لا مدخل للعقل في معرفة حقائقها وكيفيتها وما هي عليه حقيقة؛ وذلك لعجزه عن إدراك ذلك. وفي ذلك يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «السنة عندنا آثار الرسول ﷺ وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هي الاتباع وترك الهوى»[١]. ويقول د. محمد السيد الجليند: «إذا كان العقل أصلاً في علمنا بالشرع فإن قضايا الغيب: كالإيمان بالله، والنبوة، واليوم الآخر، والصفات الإلهية، هي من الثوابت التي لا مدخل للعقل فيها إلا العلم بها فقط على ما أخبر به الرسول عنها»[٢].

ويقول الدكتور عبد الرحمٰن الزنيدي مبيناً الدور المطلوب من العقل تجاه هذه القضايا بأنه يتمثل في: «إثبات وجودها أو وجود ما أثبت لها وما يترتب عليه من آثار وصفات دون تقحّم إلى ما وراء ذلك بتعقل الكيفيات التي عليها هذه الأشياء الغيبية؛ لأن العقل قاصر عن التكييف الصحيح لهذه الأشياء؛ بحكم أنها خارجة عن نطاق الزمان والمكان والمادة المحددة بها عقل الإنسان، والذي لا يستطيع تجاوزها مهما حلّق به الخيال؛ لأنه يركب تصوراً لماهية هذه الأشياء من الأجزاء التي يأخذها من عالم المادة. ولهذا نهى الشرع والسلف عن ذلك كما قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال أيضاً: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، وكما جاء عنه ﷺ في الحديث: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا**»[٣]

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٥٦ ـ ١٥٧).

(٢) الوحي والإنسان قراءة معرفية محمد السيد الجليند (١٠٥).

(٣) أخرجه الطبراني برقم (٦٤٥٦)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٧٥)؛ وأبو نعيم في الحلية (٦/ ٦٦)؛ وحسنه الألباني بمجموع طرقه في السلسة الصحيحة برقم (١٧٨٨).

ولهذا كان عاقبة الذين أجهدوا عقولهم بالبحث في حقائق صفات الله سبحانه وأفعاله أن تخبطوا، وقاسوا الله على خلقه، وأوجبوا عليه أشياء، وقبحوا صدور أشياء منه، وحسنوا أخرى إلى غير ذلك»[١]. وعجز العقل عن إدراك حقائق الغيب أمر مسَلّم به عند العقلاء؛ بل إن علماء الغرب وفلاسفته أذعنوا وأقروا بعجز العقل عن إدراك ما هو ضمن عالم الشهادة، وقالوا: إنه لا يدرك من عالم الشهادة سوى الظواهر، وفي ذلك يقول «كانت»: «إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها ولكن فقط كما تظهر لنا»[٢]. ويقول هربرت سبنسر[٣]: «وأي غرابة فيما يصادف العقل البشري من إيهام لا يقوى على معرفته؟ إنه أعد لكي يفهم ظواهر الأشياء ولا يعدوها إلى ما خفي من أستارها، ولكنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ننكر هذا الشعور الذي تضطرب به نفوسنا، من أن وراء هذا الغشاء حقيقة كامنة حسب العقل أن يدرك وجودها، أما إذا همَّ نحوها بالتحليل والتعليل خرَّ صريعاً»[٤] ويقول الكسيس كاريل[٥] عن جهل الإنسان بنفسه، فضلاً عن غيره من الأشياء: «واقع الأمر أن جهلنا بأنفسنا مطبق فأغلب الأسئلة التي

---

(١) مصادر المعرفة الزنيدي (٤١١ ـ ٤١٢).

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة لعبد الرحمٰن بدوي (١٢٤).

(٣) هو فيلسوف إنجليزي، كان مهندساً في سكك الحديد، ثم درس علم الأجنة يعتبره داروين من الذين سبقوه إلى نظرية التطور، يرى نسبية المعرفة وأنها منحصرة في جملة العلوم الواقعية، من مصنفاته: المبادئ الأول؛ ومبادئ علم النفس، توفي عام (١٩٠٣م). انظر: قصة الفلسفة لويل ديورانت (٤٠٥)؛ وروح الفلسفة الحديثة لـ جوزايا رويس (٣٧)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٣٥٦).

(٤) مقالة في المعرفة د. عدنان زرزور (٨٨).

(٥) هو طبيب فرنسي، درس الطب في فرنسا، ثم رحل إلى أمريكا وعمل بمعهد (روكفلر) للأبحاث العلمية قرابة (٣٠) عاماً ثم عاد إلى بلده، منح جائزة نوبل للأبحاث الطبية عام (١٩١٢م) من أشهر كتبه التي لاقت رواجاً عالمياً كتاب «الإنسان ذلك المجهول» توفي عام (١٩٤٤م). انظر: مقدمة كتابه الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد ص(٥ ـ ٦).

يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب؛ لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنة ما تزال غير معروفة»[١].

**ثانياً: التشريع**: أن العقل لا يمكن له أن يستقل بالتشريع عن الوحي، نعم قد يجتهد في إطار ما سمح له به الشرع؛ لكنه لا يشرع أحكاماً جديدة فلا يحل الحرام، ولا يحرم الحلال ولا يحدث عقائد وعبادات جديدة؛ بل حتى إن كثيراً من التشريعات لا يستطيع أن يصل إلى سر تشريعها على هذه الكيفية، لا يستطيع ـ مثلاً ـ معرفة الحكمة في كون الصلوات خمس؟ والصيام شهر واحد، ولماذا هو رمضان؟ ولماذا الحج مرة في السنة وفي شهر ذي الحجة؟ إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية[٢].

ـ والسبب في عدم استقلال العقل بالتشريع هو فقده للشروط الضرورية التي تؤهله لذلك والمتمثلة فيما يلي:

١ ـ العلم بحقيقة الإنسان كما هي في نفس الأمر: فالعقل لم يتمكن من المعرفة الدقيقة بحقيقة الإنسان، ومعلوماته في ذلك ظنون وتخمين، وقد كان الإنسان وسيظل عصياً على فهم العقل البشري له، لما ينطوي عليه من جانب روحي غيبي لا يخضع لمناهج العقل التحليلية.

٢ ـ العلم بحقيقة الخير والشر على الإجمال والتفصيل والعقل في هذا الشرط مخفق؛ وذلك أن ما قدمته العقول من معايير للقيم الخلقية وقوانين الأنظمة قد أخفقت عن إقامة السلوك البشري على نحو يتحقق به سعادة الإنسان وأمنه.

٣ ـ العلم اليقيني بما ستكون عليه الحياة البشرية في مستقبلها وهذا

---

(١) الإنسان ذلك المجهول الكيس كارليل (١٧).

(٢) انظر: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي لمصطفى الزرقاني (١٤) وبحث العلاقة بن حاكم الوحي واجتهاد العقل د. عبد المجيد السوسوه ضمن مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية عدد (٣٩) جامعة الكويت.

الشرط أخفق فيه العقل أيضاً؛ وذلك أنه لم يتجاوز في حكمه على مستقبل الحياة البشرية ـ خلافاً للمادة ـ الظن والتخمين.

٤ ـ التجرد من المؤثرات ونوازع الهوى: وهذا الشرط أخفق فيه العقل أيضاً؛ حيث إن ما أنتجه العقل من تشريعات كان العقل فيها متأثراً بالأشياء الخارجية التي تحيط به، فهو واقع تحت طائلتها ولا يستطيع التحرر منها؛ فمن المعلوم أن العادة، والوراثة، والمصالح المباشرة، والنوازع الغريزية، والشهوات، عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها كلها أو بعضها، ويؤكد إخفاق العقل في تلك الشروط: أن ما أنتجته العقول من تشريعات ونظم قد جاءت مطبوعة بالاختلالات، والتطرف، والتأرجح ذات اليمين، وذات الشمال، والإفراط في جانب، يقابله تفريط في الآخر، واستعباد من فئة لغيرها.

وحسبنا هنا قول «دوفرجيه» الذي يعتبر أحد العمالقة في فقه القانون الدستوري في العصر الحديث: «إن القانون الوضعي كان دائماً خادماً للسلطة الحاكمة، تستخدمه لأغراضها مخالفة بذلك الأوضاع الطبيعية، فهي إذا أرادت أمراً فإنها تبادر إلى إصدار قانون تقيد به حريات الناس، وتأكل به أموالهم، وتحل به الحرام، وتحرم به الحلال»[١].

وبعد، فلا يبقى أمامنا سوى البحث عن مصدر آخر يحقق لنا ما عجز العقل عن تحقيقه، مصدرٌ أعلى من العقل تتوفر فيه الشروط السابقة التي لم تتوفر في العقل، وهذا المصدر هو الوحي الذي أنزله الله، خالق الإنسان، العليم بحقيقته، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، فعلمه محيط بالإنسان وبالزمان وبالمكان.

فظهر من خلال ما سبق أن مجال العقائد والتشريعات ليس للعقل فيهما مكان البته بالمعنى الذي سبق بيانه.

(١) مصادر المعرفة الزنيدي (٤٢١).

فلم يبق إلا التسليم لما جاء من الوحي في باب العقائد والتشريعات، وهذا هو الذي فيه نجاة المسلم. قال الإمام الزهري رَحِمَهُ اللهُ: «من الله عَزَّ وَجَلَّ الرسالة ومن الرسول البلاغ وعلينا التسليم»(١)، فشعار أهل السنة والجماعة هو التسليم المطلق لما صح عن الله ورسوله ﷺ من الدين عقيدة وشريعة وعدم التعرض لذلك بالقدح فيها بالعقل تحت دعوى معارضتها للعقل أو العلم.

وبعد ذكر مظاهر العلاقة بين النقل الصحيح والعقل الصريح بقي أن نؤكد على قضية مهمة وهي أن هذه العلاقة التوافقية لا تعني بحال أنهما ندان، كلا، فالوحي أولاً معصوم من الخطأ ثم هو أكبر من العقل وأشمل، فهو الأصل الذي يرجع إليه العقل، والميزان الذي نختبر به مقررات العقل ومفهوماته وتصوراته، وبه تصحح اختلالات العقل وانحرافاته، فالتوافق مبني على هذه القاعدة الراسخة العظيمة. يقول الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ: «والعقل البشري ليس نداً لشريعة الله، فضلاً على أن يكون الحاكم عليها، وأقصى ما يتطلب من الإدراك البشري أن يتحرى دلالة النص وانطباقه لا أن يتحرى المصلحة أو عدم المصلحة فيه، فالمصلحة متحققة أصلاً بوجود النص من قبل الله تعالى»(٢).

ولذلك اعتبر علماء الإسلام أن محاولة جعل العقل نداً للنقل هو من التقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ الذي نهينا عنه كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١]، قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: «فإذا تعاضد النقل والعقل فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، الباب (٤٦).
(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب (٢/ ٧٢٣).
(٣) الموافقات للشاطبي (١/ ١٢٥).

وذلك لما يعتري العقل كما سبق أن بينا من الجهل والعجز والمؤثرات التي تحيط به وتجعله بعيد عن التجرد الكامل لما يبت ويحكم فيه من الآراء.

## خامساً: عقل من نحكِّم؟

إذا اشترط موافقة المصطلح للعقل فأي عقل هذا الذي علق به قبول المصطلح من عدمه؟

ـ للإجابة على ذلك يجب القول أن العقول كثيرة، فهناك عقلي، وعقلك، وعقل فلان من الناس، وهذه العقول ليس لها ضابط يضبطها فيما تحكم به، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «ومن المعلوم أن الدلالات التي تسمى عقليات ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معين؛ بل ما من أمة إلا ولها ما يسمونه معقولات واعتبر ذلك بأمتنا؛ فإنه ما من مدة إلا وقد يبتدع بعض الناس بدعاً بزعم أنها معقولات»[1]. ولأجل أن العقول كثيرة، وليس لها ضابط كانت الحاجة إلى وضع قيد مهم؛ وهو أن العقل المراد جعله ضابطاً في مسألة المصطلح هو العقل التابع لحكم الشرع المستهدي بنور الله تعالى، فالعقل يبحث ويحلل في المصطلحات التي يصنعها عقل الإنسان، ويفهم مرادها ومعناها وهذا كله من العمل الملقى على عاتقه، فإذا وصل إلى مسألة الحكم على ذلك المصطلح من حيث القبول والرد، جعل ميزانه الوحي فهو الذي يقرر ما هو المقبول والمردود، والجائز والممنوع، والحلال والحرام، فيُسلِّم العقل حينئذ القول الفصل للوحي، وذلك لما تقرر من القصور الذي يكتنف العقل كالجهل، والعجز، والتأثر بالمحيط الذي يعيش فيه الإنسان إضافة إلى عدم استقلاله أصلاً في إدراك مصالحه، فهذه الأسباب لها دور في عدم إصابته للحق في

---

(١) الدرء (٥/٢٤٣).

الحكم على الأشياء، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ من أن العقل لا يستقل بإدراك مصالحه الدنيوية والآخروية على حد سواء وأنه لا بد له من الوحي المعين له في ذلك فقال: «فعلى الجملة العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي»[١] ولا شك أن من مصالحها التي هي بحاجة ماسة إليها اليوم معرفة موافقة المصطلح المحدث للكتاب والسنة من عدمها. ولذا اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الموافقة للوحي إزاء المصطلحات المحدثة لاشتمال الكتاب والسنة (الوحي) على القضايا العقلية فقال: «فالمقصود أن معرفة ما جاء به الرسول وما أراده بألفاظ القرآن والحديث هو أصل العلم والإيمان والسعادة والنجاة، ثم معرفة ما قال الناس في هذا الباب لينظر المعاني الموافقة للرسول، والمعاني المخالفة لها، فالألفاظ نوعان؛ نوع: يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع: لا يوجد في كلام الله ورسوله فيعرف معنى الأول ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويرد إلى الأول. هذا طريق أهل الهدى والسنة، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لها فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم»[٢].

فهنا شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ اعتبر صحة معاني المصطلحات المحدثة بقياسها وإرجاعها إلى الكتاب والسنة؛ فإن صحت معانيها فيهما صح الأخذ بها فجعل الوحي هو المرجع وإليه الحكم.

## سادساً: كيفية تعامل العقل التابع للشرع مع المصطلحات الوضعية:

إن الإسلام يتيح للعقل مجالات واسعة ورحبة من العمل مما يعود عليه بالنفع وعلى الإنسانية جمعاء، ومن ذلك إحداثه للمصطلحات التي يحتاج إليها الإنسان لضبط علومه وأمور معاشه إلى غير ما هنالك، ومن

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٥٩).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/ ٣٥٥).

هذا المنطلق فإن العقل لا يتوقف عن سبك وصنع الآف المصطلحات وهذه المصطلحات، ليست على درجة واحدة من القبول من الشارع الحكيم، فكيف يتعامل العقل التابع للشرع الحكيم مع هذه المصطلحات المحدثة؟

يجيب على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ من خلال قاعدة عظيمة هي أن ما كان من المصطلحات والأقوال المنقولة عن غير الأنبياء يجب قبل الحكم عليها معرفة معناها والمراد بها فيقول:

«النوع الثاني: ما ليس منقولاً عن الأنبياء فمن سواهم ليس معصوماً فلا يقبل كلامه ويرد إلا بعد تصور مراده ومعرفة صلاحه من فساده»[١].

فإذن كل كلام غير كلام الأنبياء لا يخلو من حالتين:

**الحالة الأول**: أن يعرف صلاح معناه وذلك بموافقته للوحي فهذا يقبل بكل حال.

**الحالة الثانية**: أن يعرف فساد معناه وذلك بمخالفته للوحي. فهذا عند النظر فيه نجده لا يخرج عن القسمين التاليين:

القسم الأول: مصطلحات المخالفة فيها ظاهرة للعيان واضحة البطلان وذلك لوضوح ما تضمنه من المعاني الباطلة شرعاً فهذه لا تقبل بحال كمصطلح الإلحاد مثلاً.

القسم الثاني: مصطلحات المخالفة فيها خفية وذلك لاشتمالها على حق وباطل. وهذه هي التي تسمى المصطلحات أو الألفاظ المجملة المشتملة على الحق والباطل، وهذه هي التي يخاف ضررها ويعم شرها ويخفى فيها تمييز الحق من الباطل على كثير من العلماء فضلاً عن الدهماء، ومنهج السلف رضوان الله عليهم في التعامل مع هذا القسم من المصطلحات الباطلة يقوم على أمرين اثنين:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ١٩١).

**الأمر الأول: المنع من إطلاق المصطلحات المجملة ابتداء:**

إن منهج الأئمة الكبار من السلف رضوان الله عليهم هو المنع ابتداء من إطلاق المصطلحات المجملة المشتملة على الحق والباطل، وذلك لعلمهم أنها كانت سبباً دائماً في افتراق الأمة الإسلامية واختلافها وتشرذمها وتحزبها ضد بعضها وهذا مخالف لمقصد الإسلام من اجتماع الأمة الإسلامية ووحدتها، إضافة إلى تسببها في افتتان الناس في دينهم، وإراقة بعضهم لدماء بعض، واستحلال بعضهم لأموال بعض، لذلك كله منع السلف من إطلاق المصطلحات المجملة. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء؛ وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله»[1]، ويقول في اتفاق أئمة السلف على المنع من إطلاقها: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة؛ لما فيها من لبس الحق بالباطل مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها فإن ما كان مأثوراً حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة[2]» ومن الأمثلة على ذلك رد الإمام أحمد مصطلح: «القرآن مخلوق»[3]، ومصطلح: (اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق)[4].

**الأمر الثاني: الاستفصال عن معناها إذا وقعت:**

فإذا وقعت المصطلحات المجملة المشتملة على الحق والباطل وأصبحت واقعاً لا مفر منه، كان منهج السلف الاستفصال عن معناها؛

---

(١) الدرء (١/ ٢٣٣).
(٢) الدرء (١/ ٢٧١).
(٣) الرد على الجهمية للإمام أحمد (١١٤).
(٤) الدرء (١/ ٢٦٩).

وذلك لتمييز الحق من الباطل فيؤخذ الحق ويرد الباطل ويبتغى لما تبقى من المعنى الحق مصطلح يناسبه، فإن كان له في الشرع اسم فلا يعدل عنه البته، وإن لم يكن له اسم أُحدث له اسم جديد يصلح له، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرراً منهج السلف مع هذه الصورة: «وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ ونفيه حتى يعرف مراده؛ فإن أراد حقاً قبل وإن أراد باطلاً رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى»[1]، ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الطريقة هي أحسن الطرق لكشف بطلان المصطلحات المجملة وباطل من يستعملها فقال: «ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم[2]: أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة لا في معان مشتبهة بألفاظ مجملة»[3]، والأخذ بهذه المنهجية السلفية النبوية هو من العدل والإنصاف مع الخصوم حيث لا يحمل كلامهم على ما لا يريدونه من المعاني بل يطلب منهم تفسير ما أجملوه لكي يحق الحق ويبطل الباطل، فالسلف رضوان الله عليهم يهتمون بتحرير المعاني العقلية في المصطلح المحدث، فالمعول عندهم إنما هو على تلك المعاني؛ فإن صحت صح الأخذ بها وإن بطلت بطل الأخذ بها. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ شارحاً هذا المعنى: «فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه بأي عبارة عبّر بها، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤها بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبر بها المعبر، وبيَّن له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسمَّاه بألفاظه

---

(١) التدمرية لابن تيمية (٦٥ ـ ٦٦).
(٢) يقصد بهؤلاء الفلاسفة وأمثالهم من المتكلمين. انظر: الدرء (١/٢٩٦).
(٣) الدرء (١/٢٩٦).

الاصطلاحية»[١] وقال أيضاً رحمه الله: «والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات»[٢] ولذا لم يقبل رحمه الله تبرير من برر لصحة مصطلحه بأنه متفق عليه بين أبناء مذهبه فقال: «وإن قالوا: هو اصطلاح اصطلحنا عليه فلا ترتفع بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظية الحقائق الموجودة والمعاني العقلية»[٣].

## سابعاً: الأمثلة على المصطلحات العقلية الوضعية:

### أولاً: أمثلة للمصطلحات العقلية الوضعية الموافقة للكتاب والسنة:

#### أ ـ مصطلح: «أصول الحديث»:

لما كثرت الرواية عن النبي ﷺ وصار يحدث بحديثه من كان على منهاج النبوة، ومن كان مبتدعاً، ومن كان صادقاً، ومن كان كاذباً فحدث نوع اختلاط حينذاك في القرن الأول الهجري، قال محمد بن سيرين التابعي الجليل: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[٤].

فظهرت الحاجة حينئذ إلى ابتكار ما يسمى بعلم أصول الحديث الذي يضبط من خلاله كل ما يتعلق بسند الحديث من اتصال وانقطاع... إلخ.

وكل ما يتعلق بالمتن وأحواله من حيث رفعه للنبي ﷺ أو وقفه على الصحابي.. إلخ. ولقد عرف علماء الحديث «أصول الحديث» بعدة تعاريف: منها تعريف الإمام ابن الأكفاني[٥] بأنه: «علم يعرف منه حقيقة

(١) الدرء (١/ ٢٤٠).
(٢) الدرء (٢/ ٢٢٢).
(٣) الدرء (٥/ ١٤٢).
(٤) مقدمة صحيح مسلم (١/ ١٤).
(٥) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري المعروف بابن =

الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم، وأصناف المرويات وما يتعلق بها»[١]، ويعرفه الإمام ابن جماعة الكناني[٢] بأنه: «علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن»[٣]، ويعرفه الإمام بن حجر العسقلاني بأنه: «معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى معرفة حال الراوي والمروي»[٤].

وأجمع هذه التعاريف كما يرى الدكتور نور الدين عتر هو تعريف ابن جماعة الكناني[٥]، ثم ما لبث علم أصول الحديث أن كانت له مصطلحاته الكثيرة[٦]، التي تخدم مجال بحثه الذي هو الحديث النبوي الشريف من حيث معرفة المقبول منه والمردود.

مرادفات مصطلح «أصول الحديث»: من مرادفاته عند علماء الحديث مصطلح الحديث، وعلوم الحديث.

---

= الأكفاني، طبيب، عالم بالرياضيات، والفلسفة، من مصنفاته: إرشاد القاصد إلى أسنى المطالب؛ والدرر النظيم في أحوال العلوم والتعليم، توفي عام (٧٤٩هـ) بالقاهرة. انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٢٧٩)؛ الأعلام للزركلي (٥/ ٢٩٩).

(١) تدريب الراوي للإمام السيوطي (١/ ٤٠).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، إمام في التفسير، والفقه، والحديث، والتاريخ، له مصنفات عديدة من أشهرها: تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم؛ والمنهل الروي في علوم الحديث النبوي، توفي بمصر عام (٧٣٣هـ). انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٢٨٧)؛ وشذرات الذهب (٦/ ١٠٥).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤١).

(٤) النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (١/ ٢٢٥).

(٥) منهج النقد في علوم الحديث د. نور الدين عتر (٣٢).

(٦) ومن ذلك مصطلح: الشاذ، المنكر، المرسل، الحسن، المقطوع، المعضل... إلخ انظر: إلى أهم من حاول استيعاب علوم أصول الحديث ومصطلحاته: كتاب تدريب الراوي للإمام السيوطي، وكتاب توضيح الأفكار للإمام الصنعاني، وكتاب فتح المغيث للإمام السخاوي.

فهذا المصطلح وما يتعلق به من مفاهيم هو في الحقيقة حماية لحديث النبي ﷺ أن يقال عليه ما لم يقله، وهو بيان كذلك للصحيح من غيره، فهو حماية للدين وموافق للفطرة والعقل بلا شك.

**٢ ـ مصطلح أصول الفقه:**

لا شك أن لكل شيء يراد فهمه وسائل وأصول تعين على ذلك، ولأن معرفة أحكام الشارع من الحلال والحرام تحتاج إلى أصول علمية يكون من خلالها استنباط الحكم الشرعي من الدليل الشرعي مبني على أسس وقواعد سليمة، فقام علماء الإسلام بابتكار ما يسمى بعلم أصول الفقه هذا العلم أصوله وقواعده قد مارسها وطبقها النبي ﷺ وصحابته الكرام والتابعون ثم جاء بعد ذلك في المائة الثانية الإمام الشافعي رحمه الله محاولاً جمع هذه القواعد من خلال استقرائه للفتاوى والأحكام النبوية الشرعية، وفتاوى صحابته الكرام، فوضعها في مصنف مستقل عرف بكتاب (الرسالة) فكان ذلك إعلاناً لظهور ما يسمى بعلم أصول الفقه، ثم تناول علماء الإسلام هذا العلم بالإضافة والتنقيح، والزيادة، حتى اشتد عوده، وراج سوقه.

ولهم في تعريف أصول الفقه تعاريف منها:

تعريف الإمام أبي بكر[(١)] ابن فورك بأنه «كل دليل قاطع شرعي، دل على حكم شرعي نصاً»[(٢)]، ويعرفه الإمام أبو الوليد الباجي[(٣)] بأنه: «ما

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورك الأصبهاني، شيخ المتكلمين وإمام الأشاعرة في زمنه، كان عالماً بالكلام، وأصول الفقه، سمع مسند أبو داود الطيالسي من عبد الله بن جعفر بن فارس، وحدث عنه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، له مصنفات عديدة منها: مشكل الحديث وبيانه؛ والحدود في الأصول وغيرها، توفي بنيسابور عام (٤٠٤هـ). انظر: السير للذهبي (١٧/ ٢١٤)؛ وطبقات الشافعية للسبكي (٤/ ١٢٧).

(٢) الحدود في الأصول للإمام أبو بكر بن فورك تحقيق د. محمود السليماني (١٣٩).

(٣) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد التُّجيبيُّ الأندلسي، القرطبي، الباجي، =

انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية»[1]، وقيل في تعريفه: «مجموع طرق الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد» وقيل «دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد» وقيل: «ما ينبني عليه مسائل الفقه، وتعلم أحكامها» وقيل: «هي أدلته الكلية، التي تفيد بالنظر على وجه كلي»[2]، وأشهر تعريف لأصول الفقه عند علماء الأصول هو: «القواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[3]».

والمراد بالقواعد «الضوابط الكلية العامة التي تشتمل على أحكام جزئية، مثل: «قاعدة الأمر للوجوب والنهي للتحريم فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، يدل على فرضية الصلاة والزكاة وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، يدل على تحريم القتل العمد والعدوان»[4].

فهذا المصطلح بهذا المعنى يضبط قوانين الفهم عن الله ورسوله ﷺ فهي تحمي النصوص من التلاعب بمعانيها وفي هذا من أعظم الموافقة للفطرة والعقل والدين ما لا يخفى على أحد من المنصفين.

---

= المالكي، إمام في الحديث، والفقه، والأصول، والكلام، أخذ العلم عن مكي بن أبي طالب، والحافظ أبي ذر، والقاضي أبي الطيب الطبري، وأخذ العلم عنه أبو عمر بن عبد البر، وأبو محمد بن حزم الأندلسي، له مصنفات عديدة منها: المنتقى في الفقه؛ والمعاني في شرح الموطأ؛ وإحكام الفصول في أحكام الأصول، توفي بالمريّة بالأندلس عام (٤٧٤هـ). انظر: السير للذهبي (١٨/ ٥٣٥)؛ وشذرات الذهب (٣/ ٣٤٤).

(١) الحدود في الأصول لأبي الوليد الباجي تحقيق د. نزيه حماد (٣٦).

(٢) انظر: هذه التعاريف الأربعة الأخيرة في شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي تحقيق د. محمد الزحيلي د. نزيه حماد (١/ ٤٤).

(٣) كتاب التعريفات للجرجاني تحقيق د. محمد المرعشلي (٨٥).

(٤) التعريفات (٨٥).

**ثانياً: أمثلة للمصطلحات العقلية الوضعية المخالفة للكتاب والسنة:**

**١ ـ مصطلح: (علم الكلام):**

قال الجرجاني في تعريفه لعلم الكلام بأنه «علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة»[(١)]. وقال في تعريفه أيضاً: «علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة، والنار، والصراط، والميزان، والثواب، والعقاب، وقيل: الكلام: هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة»[(٢)]. وقال التهانوني في تعريفه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه»[(٣)].

فعلم الكلام عند علماء الكلام هو متعلق بالعقائد الدينية، فهو يبحث في الذات الإلهية من حيث الوجود، والأسماء، والصفات ويبحث في النبوات، والقدر، واليوم الآخر... إلخ. مع إيراد الحجج في كل ذلك، ودفع الشبه المعارضة، وحاولوا في شرحهم لتعريفه التفريق بينه وبين المباحث الإلهية لدى الفلاسفة.

والتحقيق هو أن هذا العلم بمدارسه المختلفة كان سبباً في نشر كثير من الانحرافات العقدية، كنفي أسماء الله وصفاته، أو كثير منها، أو بعضها أو القول بخلق القرآن إلى غير ذلك من الضلالات المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ والتي عبر عنها بالمصطلحات الخاطئة في معانيها ودلائلها؛ وذلك هو السبب الذي قاد علماء السلف رضوان الله عليهم إلى ذم علم الكلام والتحذير منه ومن أهله وعدم اعتبارهم من أهل العلم. ومن

---

(١) التعريفات (٢٦٦).

(٢) التعريفات (٢٦٦).

(٣) كشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٣١).

ذلك قول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والله لئن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به خير له من النظر في الكلام»[١]. وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما ارتدى أحد الكلام فأفلح»[٢].

وقال عبد الملك بن الماجشون[٣] فقيه أهل المدينة لمن طلب منه أن يوصيه: «إياك والكلام فإن لآخره أول سوء»[٤] وقال القاضي أبو يوسف: «من طلب الدين بالكلام تزندق»[٥]. وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «من تعاطى الكلام لم يفلح، ومن تعاطى الكلام لم يخل من أن يتجهم»[٦]، بل إن علماء السلف رحمهم الله صنفوا الكتب في ذم الكلام[٧] وفضح باطله وانحراف عقائده ومصطلحاته وذلك لكونها مخالفة لما جاء عن الله ورسوله ﷺ وكذا العقل السليم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مؤكداً ما سبق: «والسلف لم يذموا جنس الكلام فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدال الذي أمر الله به ورسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاماً هو حق؛ بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف

---

(١) الإبانة الكبرى لابن بطة الحنبلي (الإيمان)، تحقيق د. رضا نعسان (٢/ ٥٣٤).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٣٥).
(٣) هو أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن الماجِشُون التيمي مولاهم المدني المالكي، إمام في الفقه، والحديث، والتفسير، أخذ العلم عن مسلم الزنجي، ومالك، وعنه: محمد بن يحيى المذهلي، والزبير بن بكار، توفي في المدينة النبوية عام (٢١٣هـ). انظر: السير للذهبي (١٠/ ٣٥٩)؛ وشذرات الذهب (٢/ ٢٨).
(٤) الإبانة الكبرى لابن بطة (الإيمان)، تحقيق د. رضا نعسان (٢/ ٥٣٦).
(٥) الحجة في بيان الحجة (١/ ١٠٦).
(٦) الإبانة الكبرى لابن بطة (الإيمان)، تحقيق د. رضا نعسان (٢/ ٥٣٨).
(٧) ومن ذلك كتاب: ذم الكلام وأهله لأبي إسماعيل الهروي تحقيق عبد الرحمٰن الشبل.

للشرع والعقل»[1]. وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة كلفظ (الجوهر) و(العرض)، و(الجسم)، وغير ذلك؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد[2] في وصفه لأهل البدع، فقال: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب.. يتكلمون بالمتشابه من الكتاب ويخدعون جهال الناس بما يُلبِّسون عليهم»[3]، ولقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بهذا البيان على من ظن أن ذم علماء السلف للكلام إنما هو فقط لمجرد الاصطلاحات المحدثة[4]، وبين الأمثلة على ما تضمنه علم الكلام من المصطلحات المحدثة المجملة المشتملة على معنى باطل في الدين كنفي مصطلح الجهة والحيز عند كثير من المتكلمين ليتوصلوا بذلك إلى إنكار علو الله عَزَّ وَجَلَّ على خلقه[5].

**٢ ـ مصطلح التنوير:**

إن مصطلح التنوير مصطلح غربي ولذا فلا وجود للفظ التنوير في الكتاب والسنة، لكن عند الرجوع لأصل الكلمة وهو النور نجده موجوداً فيهما، فمثلاً: القرآن يذكر أن الله نور، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] ووصف القرآن الكريم بأنه نور، كما في قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]. ووصف الإسلام

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ١٤٧).
(٢) انظر: الرد على الجهمية للإمام أحمد تحقيق د. عبد الرحمٰن عميرة (٥٨).
(٣) الدرء (١/ ٤٤)، هذا النص مع أول المسألة موجود في الدرء (١/ ٢٦ ـ ٧٢)؛ وجدته بنصه في مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٢٩٣ ـ ٣٢٧).
(٤) انظر ذلك في: الدرء (١/ ٢٣٢).
(٥) انظر: التدمرية لابن تيمية (٦٦ ـ ٦٨).

بالنور كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ووصف محمداً ﷺ بأنه نور كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، ووصف النبي ﷺ الصلاة بأنها نور كما في قوله: «**الصلاة نور**»[١]، فهذا معنى النور في الاصطلاح الشرعي، الذي هو أصل لكلمة ومصطلح التنوير فهل هذا أحد معانيه أم أن له معنىً مغايراً؟

عند الرجوع لمعنى مصطلح التنوير نجد «كانط» يبينه في جوابه على سؤال عن معنى التنوير بأن قال: «كن جريئاً في إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير[٢]»، ويعرف التنوير الدكتور مراد وهبه بأنه: «لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»[٣]. والدكتور مراد وهبه يعتبر من أبرز رموز التنوير وأنصاره المروجين لأفكاره ولمقولاته في العالم العربي وهو هنا يلخص لنا الركيزة الأساسية التي ينطلق منها التنوير وهي إعطاء العقل السلطة المطلقة في العلم بالأشياء والحكم عليها والوثوق التام في كل ما يصدر عنه، أما مجمل أفكار ومقولات التنوير التي يدعو إليها التنويريون فيلخصها لنا أيضاً الدكتور مراد وهبه إلى مقولات عشر هي:

١ - إن الإنسان حيوان طبيعي اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، فليس خليفة لله خلقه وكرَّمه بأن نفخ فيه من روحه وفضله على سائر المخلوقات.. وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما.

٢ - حصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعية المحسوسة لا العالم الآخر أو ما وراء الطبيعة.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الطهارة برقم (٢٢٣).
(٢) المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٢٣١).
(٣) المصدر السابق (٢٣١).

٣ ـ الوقوف في الدين عند (الدين الطبيعي)، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل لا (الدين السماوي) المتجاوز للطبيعة واعتبار الشعور الديني مزيجاً من الخوف والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة.

٤ ـ تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده.

٥ ـ إحلال العلم محل الميتافيزيقا.. وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءها من سبل المعرفة النقلية،والوجدانية.

٦ ـ اعتبار الفكر وظيفة الدماغ.. فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء وليس هناك نفس في الإنسان.

٧ ـ إثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق.

٨ ـ استنباط الأخلاق من الطبيعة والإنسان.. وحصر علاقتها بالسعادة واللذة لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية.. مع جعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية(١) على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا وهي مستندة إلى الحالة الفيزيقية.

٩ ـ إحلال الاجتماعية محل الدينية سبيلاً لتحقيق السعادة الدنيوية بالعاطفة والشهوة فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسؤل عن سعادته.

١٠ ـ رد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية... وتحرير التاريخ من السنة الإلهية وتفسيره بمفاهيم طبيعية أو مفاهيم خلقية نابعة من

---

(١) الفيزيقا علم ينصب على دراسة الظواهر الطبيعية المحسوسة. انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية (١٤٢).

الطبيعة الإنسانية[١].

يقول الدكتور محمد عماره معلقاً على هذه المقولات العشر: «فهو تنوير مادي يجعل الإنسان حيواناً طبيعياً ويقطع جميع الصلات بينه وبين الله والدين»[٢].

ولأجل ذلك عرف الأستاذ أنور الجندي رَحِمَهُ اللَّهُ التنوير بأنه: «مصطلح غربي يعني عبادة العقل ونقض الدين[٣]».

فظهر بعد تعريف التنوير وبيان الأفكار والمقولات التي يقوم عليها أنه يشتمل على الإلحاد والكفر بالله، وبالدين جملة وتفصيلاً، والإسلام بالدرجة الأولى، وإنكار الغيبيات، من: البعث، واليوم الآخر، بل وجعل الإنسان هو الإله الجديد في عالم اليوم، ولعقله القول الفصل في كل شيء، والتنوير بهذا المعنى ليس بمستغرب إذا عرفنا أن رواده الراعين له، وواضعي أسسه ومقولاته الفكرية، ممن يضرب بهم المثل في الإلحاد، فلقد كان القرن الثامن عشر الميلادي هو عصر التنوير الأوروبي، وكان من أبرز فلاسفة ومفكري هذا التنوير الأديب الفرنسي «فولتير» ١٧٧٨م الذي دعا إلى تمجيد العقل بديلاً عن قداسة الدين، وشن حملة شعواء ضد الكنيسة والدين بعامة؛ فأنكر عالم الغيب والبعث والجزاء الآخروي وقال: إن النفس ليست إلا حياة الجسم، وأنها تفني بفنائه، وليس هناك وحي مقدس سوى الطبيعة نفسها، وجعل مقاييس الفضيلة في مدى ما تحققه من الخير الاجتماعي، قاطعاً العلاقة بينها وبين طاعة الله أو الثواب والعقاب بعد الموت[٤]. وبلغ هذا المعنى للتنوير غايته إبان الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)

---

(١) مدخل إلى التنوير لمراد وهبة ملخصاً (٢٥ ـ ٧٠) طبعة القاهرة سنة (١٩٩٤م).

(٢) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام لمحمد عمارة (٥٩).

(٣) الإسلام والمصطلحات المعاصرة لأنور الجندي (١٥٨).

(٤) انظر: قصة الفلسفة لويل ديوانت (٢٣٥)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (١٨٨)؛ وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبرج (١٨٢).

عندما اتخذ الباريسيون معبودة حسناء أطلقوا عليها (آلهة العقل) وقالوا: إنهم أنزلوا الله من ملكوته مع إنزالهم أسرة البوربون[(١)] عن عرشها[(٢)]، فهذه الثورة على الدين، والوحي، والذات الإلهية، كان سببه في الواقع الطغيان الذي كانت تمارسه الكنيسة الأوروبية على رعاياها، فلقد كانت غارقة في الفساد الأخلاقي، غاية في الاستبداد والقهر، جمدت الحياة الدنيا، والمعارف، والعلوم، وقامت باضطهاد المخالفين لها في دينها المحرف والمصادم للفطرة والعقل السليم[(٣)].

فالتنوير بهذا المعنى لا يمكن قبوله لا شرعاً ولا عقلاً ولا فطرة فهو مصادم لكل ذلك.

---

(١) البوربون اسم لأسرة مالكة فرنسية حكم بعض أفرادها فرنسا، وأسبانيا، ونابولي، يرجع اسم الأسرة إلى بلدة صغيرة بوسط فرنسا تعرف باسم «بوربون لارشامبو» وحكمهم لفرنسا كان بين عامي (١٥٨٩ ـ ١٧٩٢م) وهي الفترة التي كان لفرنسا فيها أكبر الأثر على سياسة أوروبا وثقافتها، وفي عام ١٨١٤م بعد سقوط نابليون، استعادت أسرة البوربون عرش فرنسا، ولكنها فقدته أثناء ثورة عام (١٨٤٨م). انظر: الشبكة العالمية للمعلومات (الأنترنت) موقع الموسوعة العربية العالمية صفحة البوربون.

(٢) ولذا سمى الباريسيون ومن بعدهم من الأمم مدينة باريس بمدينة «النور» هذا هو النور الذي يقصدونه، فمن الجهل أو الغباء أن يردد بعض المسلمين هذه التسمية لهذه المدينة دون أن يعي معناها المخالف لأرسخ عقائد دينه.

(٣) انظر: في الطغيان الذي مارسته الكنيسة في العصور الوسطى مذاهب فكرية معاصرة لمحمد قطب (٢٥ ـ ٥٣)، والجانب المظلم في التاريخ المسيحي هيلين إيليدي ترجمة سهيل زكار، والإلحاد وأسبابه الصفحة السوداء للكنيسة د. زينب عبد العزيز.

# الفصل الثاني

# موافقة المصطلحات للغة العربية

- وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:
- التمهيد: أسباب اشتراط موافقة المصطلحات للغة العربية.
- المبحث الأول: العلاقة بين الألفاظ والمعاني.
- المبحث الثاني: دور اللغة في صياغة وفهم المصطلحات وكيفية ذلك.
- المبحث الثالث: استعمال المصطلحات التي ألفاظها من قبيل المشترك والمتواطئ.

## (التمهيد)
## أسباب اشتراط موافقة المصطلحات للغة العربية

إن الأسباب الداعية لاشتراط موافقة المصطلح للغة العربية هي أسباب موضوعية تكمن فيما يلي:

### أولاً: أن اللغة هي اللسان المعبر عن عقيدة الأمة وفكرها:

لا تعتبر اللغة مجرد وسيلة للتفاهم فقط؛ بل هي اللسان المعبر عن عقائدنا وأفكارنا، امتزجت بكل ذلك امتزاجاً لا يمكن فصله أبداً، يقول الدكتور سيف الدين عبد الفتاح: «ومن المسلم به أن كلمات اللغة التي تنطق بها الأمة هي أفكارها، وقيمها، وهي ذات صلة عميقة بالعقيدة من خلال ذلك الفهم»[١]. ويقول أيضاً الدكتور مازن المبارك: «ولا بد في هذا المقام من تنبيه الغافلين والمغفلين على أن لغة كلغتنا العربية ليست مجرد أداة للتفاهم فيما بين الناس، يسهل الاستغناء عنها، واستبدال غيرها بها، إن الذين خدعهم تعريف بعض اللغويين للغة حين قالوا: إن اللغة أداة يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[٢]، يجب أن يدركوا أن لغتنا لم تعد مجرد رموز تشير بها إلى المسمَّيات، ولا مجرد وسيلة للتعبير عن الأغراض، وإنما هي

---

(١) بناء المفاهيم الإسلامية د. سيف الدين عبد الفتاح (٤٧).
(٢) انظر: الخصائص لابن جني (١/ ٤٤).

عندنا أعلى من ذلك وأغلى، إنها لغة عاشت حياة أمتنا، منذ أن تبلبلت بحروفها السن العرب.. إن اللفظ من لغتنا ليس مجرد نبرة صوت، وإنما هو قطعة من فكر الأمة ونبضة من قلبها»[١].

## ثانياً: أن تحصيل الأمم للعلوم يكون عن طريق لغتها:

من المعلوم أنه ما من أمة من الأمم تستطيع تحصيل علومها التي أبدعتها أو علوم الآخرين بغير لغتها، وبدون ذلك فإنه يصعب كثيراً عليها الاستفادة التامة من تلك العلوم جميعاً، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في حديثه عن أثر هجر العربية في الخطاب، وكيف أنه يعوق عن تعلم وفهم أهم ما لدى الأمة المسلمة من علم وهو علم كتاب ربها ﷻ، وسنة نبيها ﷺ، وكلام سلفها الصالح: «ثم إنهم[٢] تساهلوا في أمر اللغة، واعتادوا الخطاب بالفارسية، حتى غلبت عليهم، وصارت العربية مهجورة عند كثير منهم، ولا ريب أن هذا مكروه، إنما الطريق الحسن اعتياد العربية، حتى يتلقنها الصغار في المكاتب وفي الدور، فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنة وكلام السلف، بخلاف من اعتاد لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب»[٣]. ثم قرر رحمه الله قاعدة مهمة وهي أن اعتياد الإنسان للغة ما يؤثر في عقله، ومن المعلوم أن العقل مصدر أساسي مهم في تلقي العلوم وفهمها فقال: «واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل.... تأثيراً قوياً بيناً»[٤].

وفي هذا أيضاً يقول العلامة محمد الخضر حسين رحمه الله: «ولن تتقدم

(١) نحو وعي لغوي د. مازن المبارك (١٠٥ ـ ١٠٦).
(٢) أي أهل خراسان.
(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (١/٤٦٨ ـ ٤٦٩).
(٤) المصدر السابق (١/٤٦٩).

أمة في معارج النهضة والرقي إلا بوسيلة لغتها وعلى قدر ما تحتفظ بلغتها ترتقي في حياتها الأدبية؛ فمثل اللغة مع حالة الأمة كالمثاقيل التي توضع في مقابلة الموزون، فبحساب ما ينقص من اللغة ينزل ما يقابلها من حال الأمة إلى درك الشقاء»[١]. ولقد بيَّن الكاتب الروسي «دوستويفسكي»[٢] أنه لا يمكن لأُمة من الأمم أن ترتقي في سلم العلم والفكر بغير لغتها؛ وذلك لاستحالة الوصول إلى أعماق الأفكار الذي تخبئه لغة أجنبية عنا لكونها ستبقى أجنبية أبداً، وفي ذلك يقول: «ليس من الممكن أن نصل إلى أعماق الفكر الذي تخبئه لغة أجنبية؛ وذلك ببساطة لأنها ستظل أجنبية بالنسبة لنا»[٣].

ومما يؤكد صحة ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة محمد الخضر حسين رحمهما الله والكاتب الروسي «دوستويفسكي» الدراسات العلمية الحديثة لعلم اللغة والتي تؤكد على أن الإنسان لا تظهر قدرته الإبداعية العلمية إلا من خلال لغته الأم، مهما أتقن غيرها من اللغات، وفي ذلك يقول الأستاذ أنور الجندي: «يقرر علم اللغة الحديثة حتمية انتماء الإنسان إبداعياً إلى لغته الأم وإن أجاد لغات أخرى، ويحذر من خطورة

---

(١) حياة اللغة العربية لمحمد الخضر حسين (١٣ ـ ١٤).

(٢) هو «فيودور ميخايلو فيتش» المعروف بـ «دوستويفسكي» كاتب روسي، من أعظم الممثلين البارزين للواقعية النقدية، صاحب نزعة إنسانية، كان مدافعاً عن المذلين والمهانين، وكانت محبته لعامة الشعب وكراهيته لعدم المساواة وانعدام الأخلاق الملامح المميزة لفنه، من مقولاته أن القدر المسيحي للشعب الروسي هو مخلص للإنسانية، انتقد المادية والنزعة الالحادية، وأصبحت المشكلات الأخلاقية شغله الرئيسي ومع قصر نزعته الإنسانية على التحرر الروحي للشخصية، فإنه لم يتمكن من تحقيق أي تصور أسمى من ذلك الاكتمال الخلقي الخاص بالنفس، من مؤلفاته الروائية: المساكين، مذلون، الأخوة كرامازوف، توفي عام (١٨٨١م). انظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية (٢٠٠).

(٣) الفلسفة واللغة د. عبد الوهاب جعفر (٧٣).

الازدواجية اللغوية، بين لغة الحياة العامة والمحادثات العادية ولغة غريبة أخرى للتفكير والتعليم والبحث العلمي، هذا بالإضافة إلى المسلَّمات التي تقول إن الطالب يتلقى العلم بشكل أفضل بلغته الأم»(١).

## ثالثاً: تميز اللغة العربية بخصائص دون سائر اللغات:

عندما اختار الله ﷻ لخاتمة رسالاته الربانية «الإسلام»، ـ ذلك الدين الحي ـ ديناً للعالمين جميعاً على مر الأزمان وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ناسب أن يكون اللسان المعبر عن الإسلام لساناً حياً على مر الأزمان، فكان الاختيار والاصطفاء الإلهي للغة العربية، المشتملة على كل مظاهر الحياة، لتكون لسان شرعه الجديد للعالمين جميعاً، وما ذلك إلا لما تتميز به اللغة العربية من الخصائص من بين سائر اللغات(٢). ولقد تحدث العلماء العارفون باللغة العربية واللغات الأخرى عن خصائصها وعن تميزها عن غيرها من اللغات. وفي ذلك يقول الإمام ابن قتيبة(٣) رحمه الله: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات»(٤). وقال أيضاً الإمام أبو منصور الثعالبي(٥) رحمه الله: «ولو لم يكن في الإحاطة

---

(١) الإسلام والمصطلحات المعاصرة لأنور الجندي (٣٠٩).

(٢) هذه الخصائص حقائق كما سيأتي بعد أسطر قليلة، وفيها رد على من يعتبر تفضيل اللغة العربية على غيرها مجرد عاطفة لا تخضع لمقاييس علمية. انظر: الأحكام لابن حزم (٣٥).

(٣) هو أبومحمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، إمام في العربية، والتاريخ، والسنة، روى عن إسحاق بن راهوية، وأبي حاتم السجستاني، وعنه عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي، من مصنفاته: تأويل مشكل القرآن؛ وتأويل مشكل الحديث؛ والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، توفي عام (٢٧٦هـ). انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)؛ والسير للذهبي (١٣/ ٢٩٦).

(٤) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٢).

(٥) هو أبو منصور، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، لُقِّب بالثعالبي نسبة =

بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها، والتبحر في جلائلها ودقائقها، إلا قوّة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة الذي هو عمدة الإيمان، يكفي بهما فضلاً يحسن أثره ويطيب في الدارين فضله»[١].

ومن أهم الخصائص المميزة للغة العربية عن غيرها من اللغات ما يلي:

١ ـ أنها أكثر اللغات اتساعاً في أصول الكلمات وموادها، وفي ألفاظها ومفرداتها، قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً»[٢].

وقال الإمام ابن فارس: «لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها»[٣] فوصف اللغة العربية بأنها أوسع اللغات صادر أيضاً عن العارفين للغات الأمم الأخرى، فلقد قاله العلامة البيروني[٤] الذي كان يتقن اليونانية، والفارسية، والهندية والسنسكريتية[٥][٦].

= إلى خياطته جلود الثعالب، إمام في اللغة والأخبار وأيام الناس، له مصنفات كثيرة منها: فقه اللغة وأسرار العربية؛ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر؛ إيجاز الأعجاز، توفي عام (٤٢٩هـ). انظر: السير للذهبي (١٧/ ٤٣٧)؛ وشذرات الذهب (٣/ ٢٤٦).

(١) فقه اللغة وأسرار العربية لأبي منصور الثعالبي (١٠).

(٢) الرسالة للإمام الشافعي (٤٢).

(٣) الصاحبي لابن فارس (٤٣).

(٤) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف، رياضي، مؤرخ، أقام في الهند بضع سنين، أطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، له مصنفات عديدة من أشهرها: تاريخ الأمم الشرقية؛ والآثار الباقية عن القرون الخالية؛ وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، توفي في خوارزم عام (٤٤٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٥/ ٣١٤).

(٥) اللغة السنسكريتية هي لغة الهند المقدسة، ترجع نصوصها الأدبية المعروفة إلى غضون الألف الأول قبل الميلاد. انظر: اللسان والإنسان لحسن ظاظا (١٣٧).

(٦) انظر: في الترجمة وبناء المفاهيم (١/ ١٢٩) للدكتور أسامة القفاش ضمن سلسلة =

كما وصفها بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال عن اللغة العربية لغة المسلمين الدينية: «ولغتهم أوسع»[(١)].

ويقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «من أهم ما تمتاز به العربية أنها أوسع أخواتها السامية ثروة في أصول الكلمات والمفردات، فهي تشتمل على جميع الأصول التي تشمل عليها أخواتها السامية أو على معظمها وتزيد عليها أصولاً كثيرة، احتفظت بها من اللسان السامي الأول ولا يوجد لها نظير في أية أخت من أخواتها»[(٢)].

أما الحديث عن سعة أصول كلماتها وموادها الاشتقاقية على غيرها من اللغات المعاصرة، كالإنجليزية والفرنسية فلقد أظهره وأوضحه الأستاذ أنور الجندي، عندما قام بمقارنة بين هذه اللغات الثلاث من حيث أصول الكلمات بالنسبة للعربية، مع عدد المفردات في الإنجليزية والفرنسية مع العلم أن أصل الكلمة قد يشتمل على مفردات عديدة فقال: «عدد كلمات اللغة الفرنسية ٢٥ ألفاً، وكلمات الإنجليزية مائة ألف، أما العربية فعدد موادها ٤٠٠ ألف مادة»[(٣)].

فهنا نلحظ أن العدد في هذه الإحصائية بالنسبة للغة الإنجليزية واللغة الفرنسية بالكلمات أو المفردات، أما في العربية فهو بالمواد، فلو افترضنا أن لكل مادة من مواد اللغة كلمتين مثلاً، لبلغ عدد كلمات اللغة العربية ٨٠٠ ألف كلمة، فيظهر حينئذ البون شاسعاً بينها وبين تلك اللغات[(٤)]،

---

= المفاهيم المصطلحات إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/١١٧) يذكر عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه كان يتقن الفارسية والتركية واللاتينية.

(٢) فقه اللغة لعلي وافي (١٣١).

(٣) خصائص اللغة العربية في الفكر الإسلامي لأنور الجندي (٤٩).

(٤) أما إذا أردنا معرفة أبنية الكلام في اللغة العربية فلقد ذكر علماء العربية أنها أكثر من اثنتى عشر مليون كلمة، تشمل الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي جميعاً. =

وهذا ما يؤكده الدكتور علي وافي عند حديثه عن كثرة ألفاظ ومفردات اللغة العربية، فيقول إنه يجتمع فيها: «من المفردات في مختلف أنواع الكلمة اسمها، وفعلها، وحرفها، ومن المترادفات في الأسماء، والصفات، والأفعال. ما لم يجتمع مثله للغة سامية أخرى، بل ما يندر وجود مثله في لغة من لغات العالم، فقد جمع للأسد خمسمائة اسم، وللثعبان مائتا اسم، وكتب الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط كتاباً في أسماء العسل، فذكر له أكثر من ثمانين اسماً، وقرر مع ذلك أنه لم يستوعبها جميعها، ويرى الفيروز آبادي أنه يوجد للسيف في العربية ألف اسم على الأقل، ويقرر آخرون أنه يوجد أكثر من أربعمائة اسم للداهية، ويوجد لكل من المطر، والريح، والنور، والظلام، والناقة، والحجر، والماء، والبئر أسماء تبلغ عشرين في بعضها، وتصل إلى ثلاثمائة في بعضها الآخر. وقد جمع الأستاذ «دوهامر» المفردات العربية المتصلة بالجمل وشئونه فوصلت إلى أكثر من خمسة آلاف وستمائة وأربعة وأربعين»[(١)].

٢ ـ قوة بيانها ودقته: وهذا ما جعل القرآن الكريم يصف اللسان بالبيان فقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥].

قال ابن فارس: «فوصفه جل ثناؤه بأبلغ ما يوصف به الكلام وهو البيان»[(٢)] وقال أيضاً «فلما خصَّ سبحانه اللسان العربي بالبيان عُلِّمَ أن سائر

---

= انظر: المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٥٧)، بحث بعنوان: الخطاب الإلهي وكيف تلقته أفهام المخاطبين. للدكتور أحمد محمد أحمد ص(١٤٩).

(١) فقه اللغة د. علي وافي (١٣١). وانظر: لمزيد من هذه الأمثلة فقه اللغة للثعالبي (٢١٤ ـ ٢٣١)؛ والمخصص لابن سيده (١/١٥٧ ـ ١٧٠ ـ ٣٣٣)؛ والمزهر في علوم اللغة للسيوطي (١/٤٠٩).

(٢) الصاحبي لابن فارس (٤٣).

اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه»[١]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في تعليله لسبب تفضيل جنس العرب على جنس العجم بأنه راجع إلى العلم النافع أو العمل الصالح، والعلم له مبدأ وهو قوة العقل الذي هو الفهم والحفظ، وتمام، وجعل التمام في قوة منطقهم، الذي هو قوة بيان لسانهم فقال: «ولسانهم أتم الألسنة بياناً وتمييزاً للمعاني، جمعاً وفرقاً، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل إذا شاء المتكلم الجمع، ثم يميز بن كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر، كما تجده من لغتهم في جنس الحيوان فهم ـ مثلاً ـ يعبرون عن القدر المشترك بين الحيوان بعبارات جامعة ثم يميزون بين أنواعه في أسماء كل أمر من أموره: من الأصوات، والأولاد، والمساكن، والأطفال، إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي التي لا يستراب فيها»[٢].

فما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ من الإشارة والإجمال إلى بعض مظاهر قوة بيان اللسان العربي تفصيله فيما يلي:

أ ـ سعة وكثرة أصول كلماتها، ومفرداتها وألفاظها، كما سبق بيانه، فإن كثرة أصول الكلمات، والمفردات، له دور في قوة البيان ودقته كما لا يخفى، وهذا ما نبه إليه الإمام ابن فارس رَحِمَهُ اللهُ في جوابه على من أنكر عليه جعل قوة البيان ودقته من خصائص العربية بحجة أن كل من أفهم بكلامه على شرط لغته فقد بيَّن، فقال: «إن كنت تريد أن المتكلم بغير العربية قد يعرب عن نفسه حتى يفهم السامع مراده فهذا أخس مراتب البيان؛ لأن الأبكم قد يدل بإشارات وحركات له على أكثر مراده ثم لا يسمى متكلماً، فضلاً عن أن يسمى بيِّنا، أو بليغاً، وإن أردت أن سائر اللغات تبين إبانة اللغة العربية فهذا غلط؛ لأنا لو احتجنا إلى أن نعبر عن السيف وأوصافه

(١) المصدر السابق (٤٤).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠).

باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة..»[١] ويقول العلامة محمد الخضر حسين مقرراً أن كثرة أصول كلمات العربية ومفرداتها ساهم مساهمة بينة في قوة بيانها: «تحتوي العربية على ما يقوم بسداد الحاجة من أبنية الكلم، بل على ما تدعو إليه زيادة التحسين والتحبير، فإنا نجد المعنى الواحد قد وضعت له ألفاظاً متعددة؛ لتكثر وسائل التفاهم، حتى لا تأخذ المتكلم حبسة في أثناء الخطاب، فإذا غاب عنه لفظ وسعه أن يأتي بمرادفه، وإذا تعسر عليه النطق بكلمة كالألثغ عدل عنها إلى غيرها، كما فعل واصل الغزَّال[٢]، حين كان لا يحسن النطق بحرف الراء فتركه في زوايا الإهمال ولولا المترادف ما أمكنه أن ينبذ الراء من كلامه جملة»[٣].

ب ـ احتفاظها بالأصوات اللغوية، فهي أكثر اللغات احتفاظاً بذلك، وهذا مما يساعد بلا شك في قوة بيانها ويميزها في هذا الجانب. قال الدكتور علي وافي: في تعداده لخصائص العربية: «أنها آثر أخواتها احتفاظاً بالأصوات السامية، فقد اشتملت على جميع الأصوات التي اشتملت عليها أخواتها السامية وزادت عليها بأصوات كثيرة لا وجود لها في واحدة، منها: الثاء والذال والغين والضاد»[٤]. وقال المفكر الإسلامي عمر عبيد حسنة في تمييز اللغة العربية في جانب السلم الصوتي: «إن اللغة العربية تعاملت مع السلم الصوتي بكل مفاصله، ومخارج حروفه وأصواته، فأكسبت الناطق بها مرونة، تمكنه من النطق بكل الحروف في اللغات

---

(١) الصاحبي لابن فارس (٤٤).

(٢) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المخزومي، مولاهم البصري الغزَّال، يعتبر مؤسس فرقة المعتزلة، كان إماماً في الفصاحة، وعلم الكلام، من مصنفاته: كتاب التوحيد؛ والمنزلة بين المنزلتين، توفي عام (١٣١هـ). انظر: السير للذهبي (٥/ ٤٦٤)؛ وشذرات الذهب (١/ ١٨٢).

(٣) حياة اللغة العربية لمحمد الخضر حسين (٥٣ ـ ٥٤).

(٤) فقه اللغة لعلي وافي (١٢٨).

جميعاً، ودون استعصاء أو احتباس، وهذا يشكل إمكانية لأقصى درجات البيان وأدقها، إضافة إلى ما تملكه من ارتباط للأصوات بالمعاني من الناحية الحسية أيضاً. . . لذلك كان مصطلح الأعجمية أو العجمة يطلق على غير العربية، لعجزها وعدم قدرتها عن الإفصاح والإبانة عن جميع الأحاسيس البشرية بنفس هذه الرشاقة والاختزال في الألفاظ، حتى لنرى أن بيان مدلول لفظه قد يحتاج إلى جملة في غيرها لبيان المراد»[١].

جـ ـ سعة قواعدها في باب النحو والصرف ودقتها في هذا الجانب.

قال الدكتور علي وافي في تعداده لخصائص العربية على غيرها من اللغات: «إنها أوسع أخواتها جميعاً وأدقها في قواعد النحو والصرف، فجميع القواعد التي تشتمل عليها اللغات السامية الأخرى توجد لها نظائر في العربية بينما تشتمل العربية، على قواعد كثيرة لا نظير لها في واحدة منها أو توجد في بعضها في صورة بدائية ناقصة»[٢] وهذا ما أكده علماء العربية قديماً؛ فقد قال ابن فارس في باب ما اختصت به العرب «من العلوم الجليلة التي اختصت بها الإعراب، الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيِّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام»[٣].

---

(١) مقدمة المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية (١٣ ـ ١٤)، وهذه الميزة كان لها أثر بالغ على العرب في الجانب العلمي، فلقد قال الأستاذ عمر عبيد: «ولقد حدثني بعض المبتعثين إلى الدول غير العربية، أن أصحاب اللسان العربي من المبتعثين الذين يدرسون باللغات الأخرى. هم الأكثر تفوقاً في النطق بتلك اللغات كأهلها وأنهم يختارون من بين سائر أبناء اللغات الأخرى لتميز نطقهم لأن حروف اللغة الأم عندهم العربية لم تعطل من السلم الصوتي أي جانب يعيق عن النطق، بأي حرف مهما كانت تعقيدات لفظه» انظر: مقدمته لكتاب: في شرف العربية (١٩ ـ ٢٠) للدكتور إبراهيم السامرائي.

(٢) فقه العربية لعلي وافي (١٢٨). وانظر تفصيلاً لذلك: حياة اللغة العربية لمحمد الخضر حسين (٥٤ ـ ٥٥).

(٣) الصاحبي لابن فارس (٧٥).

ولقد قال الإمام ابن القيم رحمه الله عند حديثه عن المفرد والجمع في اللغة العربية، واختلاف العلامات الدالة على كل منهما، ووقوع كل منهما موقع الآخر: «وهذا فصل نافع جداً، يطلعك على سر هذه اللغة العظيمة القدر المفضَّلة على سائر لغات الأمم»[١].

وكما ذكر أيضاً علماء اللغات أن صيغة التثنية من خصوصيات العربية التي تميزت بها على سائر اللغات[٢].

د ـ أساليبها التي تتميز بها في الخطاب، كالحذف[٣]، والاختصار[٤]، والكناية[٥]، والاستعارة[٦]، وغيرها من الأساليب العربية، التي لها أثر في الفهم حال التخاطب بين المتكلمين بها، ولغة العرب من أوسع اللغات في التفنن بهذه الأساليب فمن القضايا المهمة والمعلومة أن كلام المتكلم قد لا يكفي في فهمه معرفة الألفاظ وتراكيب الجملة، بل يحتاج إلى معرفة الأسلوب الذي استعمله المتكلم. ولقد عقد ابن فارس رحمه الله في كتابه «الصاحبي» فصلاً بعنوان: «في جملة من سنن العرب التي لا توجد في غير لغتهم» وتحدث فيه عن أساليبهم في الخطاب

(١) بدائع الفوائد لابن القيم الجوزية (١/ ١٨٨).

(٢) انظر: المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد (٥٧) ص(١٤٩).

(٣) الحذف في علم البلاغة هو صورة بناء تقضي بإضمار دالّ أو عدة دالّات على المحور النظمي.
انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (١٨٣).

(٤) الاختصار في علم البلاغة قسم من الإيجاز خاص بحذف الجمل. انظر: المصدر السابق (٢١).

(٥) الكناية في علم البيان هي: أن يُعبر عن شيء لفظاً كان أو معنىً بلفظٍ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الأغراض كالإبهام على السامع أو لنوع فصاحة.. إلخ. انظر: التعريفات (٢٦٧).

(٦) الاستعارة في علم البيان: تشبيه حُذِف منه جميع أركانه إلا المشبه أو المشبه به، وأُلحقت به قرينة تدلّ على أن المقصود هو المعنى المستعار لا الحقيقي. انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٣٤ ـ ٣٥).

كمخالفة لغة الظاهر، والاستعارة، والحذف والاختصار، وغير ذلك من الأساليب ومثل لها جميعاً[١].

وبعد: فهذه هي الأسباب التي برهنت على صحة اشتراط اللغة العربية لقبول المصطلح، كما أنها في نفس الوقت ترد على محاولات تحييد اللغة العربية عن أن تكون لغة العلم والفكر المعاصر، بحجة عجزها، وقصورها عن مجارات العلوم، والمبتكرات الحديثة، فنادى أصحاب هذا «الوهم» إلى استبدال العربية باللهجات العامية تارة، وبالحرف اللاتيني بخاصة تارة، وباللغات الأجنبية بعامة تارة أخرى، وإنما هذه الدعوات في الحقيقة هي دعوات لهدم الدين الإسلامي بالدرجة الأولى عن طريق لسانه المعبر عنه اللغة العربية[٢].

---

(١) انظر: الصاحبي لابن فارس (٢٠٢)؛ والمزهر في علوم اللغة للسيوطي (١/ ٣٣١).

(٢) انظر: في ذكر هذه الدعاوات الباطلة مع الرد عليها كتاب «نحو وعي لغوي (٨ - ١٠٦)؛ وحياة اللغة العربية (٧٠)؛ وأخطاء المنهج الغربي الوافد لأنور الجندي (٢٥٥).

# المبحث الأول

## العلاقة بين الألفاظ والمعاني

يرى علماء الإسلام من أهل اللغة والأصول أن هنالك علاقة ومناسبة بين الألفاظ والمعاني وهي علاقة وطيدة وواضحة، خاصة بين المعاني الاصطلاحية واللغة بعامة، وذلك لأن اللغة هي الوعاء والمشكِّل للدلالات الفكرية المختلفة، ويدخل في ذلك معاني المصطلحات، التي لا تظهر إلى حيز الوجود إلا من خلال الألفاظ التي هي المفردة اللغوية، ولذا لا يمكن الفصل بين الألفاظ والمعاني أو الفكر واللغة على الصحيح. وفي هذا المبحث سيكون الحديث عن ما يلي:

### أولاً: الدلائل على وجود العلاقة بين الألفاظ والمعاني:

١ ـ **تعريف أهل الإسلام للغة**؛ ففي تعريفهم لها يظهر ربطهم بين المعاني والألفاظ. ومن ذلك تعريف أبي الفتح عثمان بن جنِّي[1] للّغة

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جنِّي الموصلي المعتزلي إمام في العربية، لزم أبا علي =

بأنها: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[١]. والأغراض المراد بها هنا تشمل كل ما يعنيه ويقصده الإنسان من أفكار يريد إبلاغها لمن يخاطبه، سواء كان غرضاً دينياً أو دنيوياً.

ومن ذلك أيضاً تعريف الإمام ابن حزم الأندلسي رحمه الله للغة بأنها: «ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها»[٢]. فالمسميات والمعاني لا تفهم غالباً إلا في قالب الألفاظ، وعلى تأكيد هذه العلاقة بين الألفاظ والمعاني سائر علماء الإسلام من اللغويين وغيرهم[٣]. وهذا ما يسميه علماء العربية المناسبة بين الألفاظ والمعاني، وهم يتفقون على وجود هذه المناسبة، ولذا عقد ابن جني في كتابه الخصائص باباً بعنوان «في إمساس الألفاظ أشباه المعاني» قال فيه: «اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته»[٤].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حاكياً وجود هذه المناسبة عند أكثر العلماء بقوله: «بل كثير من الناس، بل أكثر العلماء المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني»[٥].

وقال ابن القيم مؤكداً العلاقة والمناسبة بين الألفاظ والمعاني

---

= الفارسي المعتزلي زمناً طويلاً. له مصنفات عديدة منها: سر الصناعة، اللمع، التصريف، الخصائص، توفي عام (٣٩٢هـ). انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٣١١)؛ والسير للذهبي (١٧/ ١٧).

(١) الخصائص لابن جني (١/ ٤٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٤٦).

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور (٨/ ٩٨)؛ والتعريفات للجرجاني (٢٧٢)؛ والمزهر للسيوطي (١/ ٧).

(٤) الخصائص (٢/ ١٠٠).

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤١٨).

«والمناسبة الحقيقة ثابتة بين اللفظ والمعنى، طولاً وقصراً، وخفة وثقلاً، وكثرة وقلة، وحركة وسكوناً، وشدة وليناً»[١] وهو يشبه هذه العلاقة بين الألفاظ والمعاني بأن الألفاظ أجساد وأرواحها المعاني[٢].

٢ ـ أن أغلب الباحثين المُحْدَثِين في اللغة وفلسفتها، يؤكدون على هذه **العلاقة الوطيدة بين الألفاظ والمعاني** ويؤكدون أنهما لم ينفصلا قط لحظة واحدة، لم يستغن بعضهما عن بعض على مدى تاريخ البشرية الطويل وفي ذلك يقول إدوارد سابير: «إننا نفكر دائماً من خلال ألفاظ نستحضرها في أذهاننا»[٣] فهو هنا يزيد الأمر تأكيداً بأن جعل التفكير لا يتم أبداً دون استعمال اللغة وهذا قمة الاتصال بينهما؛ بل إنه يذكر دليلاً على لزوم اللغة للفكر ألا وهو عمومها وشيوعها في النوع الإنساني، على اختلاف أجناسه، وألوانه، ودرجاته في الحضارة وانعدامها فيما سواه من المخلوقات[٤].

ويعتبر العالم الألماني فلهم هومبلدت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥م) من أبرز علماء اللغة المحدثين ولقد عد من أهم إنجازاته اهتمامه بالعلاقة بين اللغة والفكر، وكشفه عن التلازم بينهما ومن ذلك تقريره أنه: «لا يوجد تفكير حقيقي بدون الارتباط القوي بين الفكر والصوت»[٥]. وهذا ما ذهب إليه أيضاً مؤسس الفكر الاشتراكي كارل ماركس بقوله: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر»[٦] أي أن جوهر الفكرة يعلن عن نفسه بواسطة الألفاظ ويقول أيضاً: «لا وجود للأفكار خارج نطاق اللغة»[٧] أي أن الاتصال

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٨٩).
(٢) انظر: بدائع الفوائد (١/ ٧٠ ـ ١٦٦).
(٣) اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة د. حسن ظاظا (٨٩).
(٤) انظر المصدر السابق (٨٩).
(٥) في علم اللغة العام د. عبد العزيز علام (٣٠١).
(٦) في اللسان والإنسان لحسن ظاظا (٨٩).
(٧) المصدر السابق (٨٩).

الأبدي بين الفكر واللغة أوجد حالة اعتماد كلي بينهما، بحيث أصبح الإنسان غير قادر على جمع شتات الفكر إلا من خلال اللغة.

وقال الدكتور جميل صليبا في حديثه عن العلاقة بين الفكر واللغة: «بين الفكر واللغة علاقة وثيقة؛ لأن الفكر يبحث في اللغة عن صورة تعبر عنه، واللغة تبحث في الفكر عن فعل عقلي معادل لها، ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلاً تاماً؛ لأن الفكر والتعبير يسيران جنباً إلى جنب»[(١)].

ويقول الدكتور طه عبد الرحمٰن في تأكيد العلاقة بين الألفاظ والمعاني عند تخطئته من يرى أن الألفاظ هي فقط مجرد وعاء للمعاني أو الأفكار فيقول: «.. ومن هنا يتحقق بأن الشكل اللفظي لا يمد المضمون المعنوي بمجرد سند يستند إليه في ظهوره، وإنما بالمادة نفسها التي يصير بها شيئاً منطوقاً، كما يتحقق على العكس من ذلك بأن المضمون المعنوي لا يمد الشكل اللفظي بمجرد مادة ينطبع فيها، وإنما بطريقة العرض نفسها التي ينبغي أن يرد بها»[(٢)]. وبذلك يجدد الدكتور طه عبد الرحمٰن القول بأن الإنسان لا يمكن له أن يفكر بدون لغة، فاللغة تؤثر في التفكير من حيث المعنى، وكذا التفكير يؤثر في اللغة من حيث الشكل، الذي يظهر فيه المعنى فبينهما تأثر وتأثير متبادل.

ولقد ضرب الدكتور حسن ظاظا مثلاً جميلاً في تأكيده للصلة بين المعاني والفكر وبين اللغة، في تعليقه على جواب سؤال قد يُطرح على بعض الناس وهو: هل تستطيع أن تفكر بلا كلام؟ بلا لغة؟ بدون أن تستحضر في نفسك ألفاظاً معينة؟. فتصادف أن الجواب قد يكون بنعم ومع ذلك فليس من السهل علي أن أفعل هذا ولكنني أعلم أنه ممكن فقال:

---

(١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ١٥٦).

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي د. طه عبد الرحمٰن (١٣١).

«الواقع أن الذي يجيبك بذلك مخدوع، فاللغة للفكر كالأرقام للحساب، لا يمكن تصور عملية حسابية بدون أرقام مع أن الحساب من حيث هو عملية عقلية شيء والأرقام شيء آخر، كذلك لا يمكن تصور فكرة بدون ألفاظ»[١].

## ثانياً: الأساس الذي قامت عليه العلاقة بين الألفاظ والمعاني:

إذا كان من المسلمات وجود علاقة وطيدة بين الألفاظ والمعاني، إلا أن من يرى ذلك اختلفوا في الأساس الذي أوجد هذه العلاقة ـ وخلافهم هنا له أثره بين من يرى إمكانية انفصال هذه العلاقة وعدم استمرارها في بعض الصور وبين من يرى الاستمرارية المطلقة لها وعدم الفصل بأي صورة من الصور ـ، فكان لعلماء المسلمين في هذه المسألة التي عرفت بمبدأ اللغات أو نشأة اللغة[٢] أربعة أقوال رئيسية هي:

---

(١) اللسان والإنسان (٧٨). وانظر: كتاب الكلمة دراسة لغوية معجمية د. حلمي خليل (٩٨)؛ واللغة والفكر والعالم د. محيي الدين محسب (٧)؛ والتفكير واللغة لجوديث جرين، ترجمة د. عبد الرحيم جبر (١١٣).

(٢) ذهب بعض العلماء قديماً كابن الأنباري من أنه لا فائدة لبحث مسألة مبدأ اللغات، وأنها من باب الفضول في الأصول كما ذكره السيوطي عنه في المزهر (١/٢٦)؛ ووافقه على ذلك بعض الغربيين المعاصرين من علماء اللغة، من أمثال: «بلومفليد» و«فيرث» انظر: المدخل إلى علم اللغة لرمضان عبد التواب (١٠٩)، ولكن عند التتبع لما ترتب على هذه المسألة من مسائل شرعية، ولغوية، يظهر عدم صحة قول من قال أنه لا فائدة من بحث هذه المسألة بل على العكس ذهب فريق آخر ـ بعد ما تبينه له من المسائل والآثار المترتبة على مسألة مبدأ اللغات ـ إلى القول بأن دراسة هذه المسألة «ضرورة منهجية» لا ينبغي تجاهلها.
انظر: في ذلك بحث بعنوان «قضية نشأة اللغة الإنسانية» لأبي سعيد محمد عبد المجيد (٢٣٩).

ومن المسائل المتعلقة بهذه المسألة ما يلي:

١ ـ لها تعلق بمبدأ توحيد الله، وخاصة ببحث الأسماء والصفات، كصفة الكلام مثلاً.

=

**القول الأول: إن اللغة توقيفية:**

يرى أصحاب هذا القول أن منشأ اللغة هو بتوقيف إلهي؛ فالله ﷻ هو الذي علَّم اللغة للبشر، وممن قال بهذا القول من العلماء الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وأناس[(١)] من أصحاب النبي ﷺ ومن التابعين: مجاهد بن جبر وسعيد بن جبير، وعكرمة، وعطاء، وقتادة، ومقاتل، وهو قول ابن قتيبة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله «وهو قول الأكثرين»[(٢)]؛ أي من السلف رضوان الله عليهم. وذكر الإمام السيوطي أن ذلك قول «الجمهور الأعظم من الصحابة، والتابعين من المفسرين، أنها كلها توقيف من الله»[(٣)]، وهو قول ابن فارس، وأبو الحسن الأشعري، وابن فورك، وابن حزم الأندلسي، كما قال

---

= انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ١٨٥)، و(١٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٨)؛ والخصائص لابن جني (١/ ٥٤)؛ وفلسفة اللغة د. محمود فهمي زيدان (١٨٠)؛ وقضية اللفظ والمعنى د. علي العماري (١٨)؛ والاتجاه العقلي في التفسير لنصر حامد أبو زيد (٧١)؛ وبحث «العربية ومشكل الوضع والاصطلاح» د. المنجي الكعبي ضمن ندوة الدراسات المصطلحية (١١٤).

٢ ـ لها تعلق بقضية المعرفة من حيث التفرقة بين العلم الضروري والاكتسابي، فمعرفة الله ليست ضرورية بل اكتسابية عن طريق العقل عند المعتزلة. انظر: الاتجاه العقلي في التفسير لنصر حامد أبو زيد (٧٣).

٣ ـ لها تعلق بمسألة جواز قلب اللغة من عدمها. انظر: المزهر (١/ ٢٦).

٤ ـ لها تعلق بمسألة إثبات اللغة عن طريق النقل أو القياس. انظر: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه د. أحمد عبد الغفار (٧٤).

٥ ـ لها تعلق بمسألة إثبات العرف اللغوي للمجتمع. انظر: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه (٧٨).

٦ ـ لها تعلق بمسألة القول بالمجاز في اللغة. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٠).

(١) لم يسمهم ابن جرير في تفسيره في الرواية التي رواها عن مرَّة فلقد قال فيها عن ابن مسعود وأناس من أصحاب النبي ﷺ (١/ ٥٢٠).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٤).

(٣) المزهر للسيوطي (١/ ٢٧).

به بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي، وأبو علي الفارسي[(١)(٢)].

**ـ أدلتهم:**

**الدليل الأول:** قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣١ ـ ٣٣]. قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الأسماء: «علم الله آدم الأسماء كلها وهي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس إنسان، ودابة، وأرض، وسهل، وبحر، وجبل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها»[(٣)]. وعن مجاهد في تفسير الأسماء: «علمه اسم كل شيء»[(٤)]. وعن سعيد بن جبير: «علمه اسم كل شيء حتى البعير، والبقرة، والشاة»[(٥)]. وعن قتادة قال: «فأنبأ كل صنف من الخلق باسمه وألجأه إلى جنسه»[(٦)]. قال ابن كثير رحمه الله في اختياره لمعنى تفسير الأسماء التي علمها الله لآدم. «والصحيح أنه علمه أسماء الأشياء كلها، ذواتها، وأفعالها.. ولهذا قال البخاري في تفسير هذه الآية من كتاب التفسير في

---

(١) هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي المعتزلي، إمام في النحو، من أشهر تلاميذه ابن جني، له مصنفات عديدة منها: الحجة في علل القراءات؛ والإيضاح والتكملة، توفي ببغداد عام (٣٧٧هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٧/ ٢٧٥)؛ والسير للذهبي (١٦/ ٣٧٩).

(٢) انظر: الصاحبي لابن فارس (٣٦)؛ والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٣١)؛ والمزهر (١/ ١٦).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/ ٥١٤).

(٤) تفسير ابن جرير الطبري (١/ ٥١٤ ـ ٤١٦). وانظر: القرآن العظيم لابن أبي زمنين (١/ ١٣٥).

(٥) المصدر السابق (١/ ٥١٥).

(٦) المصدر السابق (١/ ٥١٥).

صحيحه.. عن أنس عن النبي ﷺ قال: «**يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا، فيأتون آدم فيقولون أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء...**»(١) فدل هذا على أنه علمه أسماء جميع المخلوقات»(٢).

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى صحة الاستدلال بحديث الشفاعة على تفسير الصحابة ومن معهم من التابعين على أن الأسماء التي علمها الله لآدم هي أسماء **كل شيء**(٣).

**الدليل الثاني**: ما وصفه ابن حزم الأندلسي بالبرهان الضروري، وهو أن الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها، واختلافها وطبائعها، وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية وحيافة وكفالة من غيره، إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته، ولا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكفلين والحضان إلا بكلام يتفاهمون به مراداتهم فيما لا بد لهم منه فيما يقوم معايشهم من حرث أو ماشية أو غراس، ومن معاناة ما يطرد به الحر والبرد والسباع، ويعاني به الأمراض، ولا بد لكل هذا من أسماء يتعارفون بها ما يعانونه من ذلك، وكل إنسان فقد كان في حالة الصغر التي ذكرنا من امتناع الفهم والاحتياج إلى كافل والاصطلاح يقتضي وقتاً لم يكن موجوداً قبله لأنه من عمل المصطلحين، وكل عمل لا بد من أن يكون له أول فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها فهذا من

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير برقم (٤٤٧٦)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان برقم (٣٢٢).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٤).

الممتنع المحال ضرورة»[١].

**الدليل الثالث:** عدم وجود نقل عن العرب أو غيرهم أنهم اصطلحوا على لغة ثم استعملوها. قال ابن فارس في هذا المعنى: «إنه لم يبلغنا أن قوماً من العرب في زمان يُقارب زمانَه اجتمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلِحِين عليه، فكنا نستدل بذلك على الاصطلاح كان قبلهم. وقد كان في الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ وهم البلغاء والفصحاء ـ النظر في العلوم الشريعة ما لا خفاء به وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم»[٢]. وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «إنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك، فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس»[٣].

**الدليل الرابع:** لو كانت اللغة مواضعة لما صح إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة العرب المتقدمين. قال ابن فارس رَحِمَهُ اللَّهُ مستدلاً على صحة القول بالتوقيف وإبطال القول بالمواضعة للإصطلاح في اللغة: «الدليل على صحة ما نذهب عليه إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم، ولو كانت اللغة مُواضعة واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج لو اصطلحنا على لغة اليوم ولا فرق»[٤].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلس (١/ ٣١).
(٢) الصاحبي لابن فارس (٣٨).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩١).
(٤) الصاحبي لابن فارس (٣٧).

ولكن يبقى سؤال: هل يقول من قال بأن اللغة توقيف إلهي أن جميع لغات بني آدم ما اندثر منها وما هو باق علَّمه الله لآدم ﷺ؟ أجاب عن ذلك الإمام ابن فارس بقوله: «ولعل ظاناً يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد وليس الأمر كذا، بل وقَّف الله جلَّ وعزَّ آدم ﷺ على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله»(١).

كما أجاب عن ذلك أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وهو سبحانه إذا كان قد علم آدم الأسماء كلها وعرض المسميات على الملائكة، كما أخبر بذلك في كتابه فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة وأن تلك اللغات اتصلت إلى أولاده فلا يتكلمون إلا بها فإن دعوى هذا كذب(٢) ظاهر»(٣).

فشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ينفي أن يكون الله علم آدم جميع اللغات التي تتكلم بها البشرية إلى يوم القيامة، ويعتبر أن من يقول بعكس ذلك إنما يؤسس لدعوى ليس لها نصيب من دليل، وهي من قبيل الكذب الذي يظهر لكل أحد، وهو فيما ذهب إليه من رأيٍ في نفيه تعليم الله لآدم ﷺ جميع لغات بنيه يقيم الأدلة التالية(٤):

١ ـ أن آدم ﷺ إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم فإن «اللغة الواحدة» كالفارسية، والعربية، والرومية، والتركية، فيها من الاختلاف

(١) الصاحبي لابن فارس (٣٧).
(٢) انظر: هذه الدعوى في الخصائص لابن جني (١/ ٥١).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٢).
(٤) انظر: المصدر السابق (٧/ ٩٢ ـ ٩٥).

والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لا يفهمها غيرهم، فكيف يُتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة، وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل، وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده وهم ثلاثة: سام، وحام، ويافث، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ۝٧٧﴾ [الصافات: ٧٧] فلم يجعل باقياً إلا ذريته. وكما روي ذلك عن النبي ﷺ: «**أن أولاده ثلاثة**». رواه أحمد[1] وغيره. ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم؛ فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه. وإذا كان الناقل ثلاثة؛ فهم قد علَّموا أولادهم، وأولادهم علموا أولادهم، ولو كان كذلك لاتصلت ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى والأب واحد لا يقال: إنه علم أحد ابنيه لغة وابنه الآخر لغة؛ فإن الأب قد لا يكون له إلا ابنان، واللغات في أولاده أضعاف ذلك.

٢ ـ أن الذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها فلا يعلمونها أولادهم.

٣ ـ أنه يوجد من بني آدم من يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم.

٤ ـ أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية، ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات وغير ذلك مما يضاف إلى الحيوان؛ بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة، فلو كان آدم عليه السلام علمه الجميع لعلمها متناسبة.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٩)؛ والترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن برقم (٣٢٣٠)؛ والطبراني في المعجم الكبير (١٨/ ١٤٦٩)؛ وابن أبي حاتم في التفسير (٧/ ١٩)؛ وابن جرير في تفسيره (١٩/ ٥٦٠ ـ ٥٦١)، وقال الترمذي فيه: حديث حسن غريب، وضعفه الألباني في تحقيقه لكتاب الإيمان لابن تيمية (١/ ٦٤).

٥ ـ أن كل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل؛ فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأن التعبير يتبع التصور وأما الأسبوع فلم يعرف إلا بالسمع، لم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً يعبدون الله فيه ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم؛ ففي لغة العرب والعبرانيين ومن تلقى عنهم أيام الأسبوع؛ بخلاف الترك ونحوهم؛ فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع؛ لأنهم لم يعرفوا ذلك فلم يعبروا عنه.

ـ أما تفسيرهم لكيفية وجود اللغات البشرية المتكاثرة فقالوا: إن ذلك إما أن يكون عن طريق الوحي للأنبياء، كما ذهب إليه ابن فارس فقال رَحِمَهُ اللهُ: «ثم علم بعد آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد ﷺ، فآتاه الله جلَّ وعزَّ من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله، تماماً على ما أحسنَه من اللغة المتقدمة ثم قر الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت»[1].

وإما أن يكون عن طريق الإلهام الإلهي للإنسان، كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فقال: «فُعِلَم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علَّمه ذلك أبوهم آدم. وهم عَلِموا كما عِلِم وإن اختلفت اللغات»[2].

فشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يسوي بين والإلهام الصادر من الله تعالى لتعليم أبي البشر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ولأولاده من بعده، ولا غضاضة لديه في تسمية كل ذلك توقيفاً فيقول: «فبالجملة نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على

---

(١) الصاحبي (٣٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٥).

عدم ذلك؛[١] بل يكفينا أن يقال هذا غير معلوم وجوده بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمي هذا توقيفاً فليسم توقيفاً، وحينئذ فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس، فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال»[٢].

**ـ الاعتراضات على أدلة القائلين بالتوقيف:**

لقد اعترض القائلون بأن اللغة ليست توقيفاً بل هي مواضعة واصطلاح، على أدلة القائلين بالوقف باعتراضات عديدة منها ما يلي:

**أولاً**: اعتراضهم على تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ بأن المراد علمه أسماء المخلوقات بما يلي:

أ ـ قال ابن جني في الخصائص متأولاً لمعنى الآية: وقد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها...»[٣].

ـ ورد القائلون بالتوقيف عليه بأن المواضعة تحتاج إلى طرفين آدم والطرف المقابل والقرآن لم يذكر ذلك أبداً، بل ذكر عليماً وهو الله ومتعلماً وهو آدم[٤].

ب ـ لم لا يجوز أن تكون هذه الألفاظ وضعها قوم آخرون قبل آدم، وعلمها الله آدم[٥]؟

ـ رد القائلون بالتوقيف: إن هذا فتح لباب التجويز العقلي وهذا مسلك لا ينتهي والعبرة في ذلك بالدليل، ولا دليل هنا على هذا التجويز

---

(١) أي عدم وجود اللغة عن طريق الاصطلاح.
(٢) المصدر السابق (٧/ ٩٥ ـ ٩٦).
(٣) الخصائص لابن جني (١/ ٥١)؛ والمستصفى للغزالي (١/ ٣١٨).
(٤) انظر: اللغة العربية أصل اللغات كلها لعبد الرحمٰن البوريني (٢٤).
(٥) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ١٩).

العقلي، ثم أيُّ تشريف لآدم إذا كان يعلم ما يعلمه الآخرون وهو إنما أراد سبحانه تشريف آدم بتعليمه ما لا يعلمه ملائكته المقربون. ثم يبقى الإشكال ما زال قائماً؛ لأن القوم الذين تواضعوا قبل آدم على اللغة لا بد أن ينتهي تواضعهم إلى معلم علم الأول والأسبق منهم اللغة، ألا وهو الله، وإلا لزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهو ممتنع.

جـ ـ قال ابن جني في الخصائص: «فإن قيل: فاللغة فيها أسماء، وأفعال، وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلَّم من ذلك الأسماء دون غيرها، مما ليس بأسماء فكيف خص الأسماء وحدها؟»[1].

ـ رد القائلون بالتوقيف على ذلك بأن اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل؛ فلما كانت الأسماء من القوة الأولية في النفس والرتبة على ما لاخفاء به جاز أن يكتفي بها مما هو تال لها ومحمول في الحاجة إليه عليها[2]. ثم إن الأفعال والحروف أسماء؛ لأن الاسم ما كان علامة، والتمييز من تصرف النحاة لا من اللغة، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر[3].

د ـ أن المراد بتفسير الأسماء التي علمها الله آدم أسماء الملائكة وأسماء ذريته أجمعين وألف حرفة، ولم يعلمه أسماء كل شيء، واستدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بما حكاه عنهم ابن فارس بقوله: «فإن قال قائل: لو كان ذلك كما تذهب إليه لقال: «ثم عرضهن أو عرضها» فلما قال: «عرضهم» عُلم أن ذلك لأعيان بني آدم أو الملائكة، لأن موضوع الكناية

---

(١) الخصائص (١/ ٥٢).

(٢) انظر: الخصائص (١/ ٥٢).

(٣) انظر: المزهر (١/ ١٧).

في كلام العرب يقال لما يعقل «عرضهم» ولما لا يعقل عرضها أو عرضهن»[١].

- وأجاب القائلون بالتوقيف على ذلك بما يلي:

أ - أما تفسير الأسماء بأنه علمه ألف حرفة فذلك لما أخرجه الديلمي في مسند الفردوس عن عطية بن بسر مرفوعاً في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ قال: «علَّمه في تلك الأسماء ألف حرفة»[٢]، وهذا التفسير لا يصح سنده إلى النبي ﷺ[٣] إضافة إلى أنه عارض ما هو أصح منه في الصحيحين من حديث أنس بن مالك وهو حديث الشفاعة الشهير وفيه: «**وعلمك أسماء كل شيء**»[٤].

- وأما تفسير الأسماء بأنها أسماء ذريته[٥] كما ورد عن ابن زيد[٦] فلا يمنع من أنه علمه أسماء ذريته، كما علمه أسماء المخلوقات الأخرى، كما ورد ذلك عن ابن عباس ﴿قال: «عرض عليه أسماء ولده إنساناً، والدواب فقيل: هذا الحمار، هذا الجمل، هذا الفرس»[٧].

- وأما تفسير الأسماء بأنها أسماء الملائكة كما ورد عن الربيع بن أنس فهو مشكل حقاً. ووجه الإشكال العجيب أنه كيف لا يعرف الملائكة

---

(١) الصاحبي (٣٦).
(٢) الدر المنثور للسيوطي (١/ ٤٩).
(٣) ضعفه السيوطي في الدرالمنثور (١/ ٤٩).
(٤) سبق تخريجه ص(٣٣٧).
(٥) تفسير ابن جرير الطبري (١/ ٥١٨).
(٦) هو عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم المدني. روى عن أبيه وابن المنكدر، وأبي حازم سلمة بن دينار، وعنه ابن وهب، وعبد الرزاق، ووكيع، من مصنفاته كتاب في الناسخ والمنسوخ، توفي عام (١٨٢هـ). انظر: السير للذهبي (٨/ ٣٤٩)؛ وطبقات المفسرين للداودي (١/ ٢٧).
(٧) تفسير ابن أبي حاتم (١/ ١٦٠)؛ المزهر للسيوطي (١/ ٢٩).

أسماءهم؟ ثم إن هذا يتنافى مع باقي الآية، ففيها أنه عرض المسميات والذوات والشخوص على الملائكة فلم يعرفوا أسماءها، فهل عرض الملائكة على الملائكة؟ فلم يتعرفوا على أنفسهم هذا محال ومنطوق الآية يرده وهو قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ ولم يقل بأسمائكم. ثم على افتراض تجويز هذا التفسير فهو تفسير تابعي عارض تفسير الصحابة رضوان الله عليهم فلا يجوز الأخذ به كما تقرر سابقاً[1]، وعموماً فإن قوله ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ لفظ عام مؤكد فلا يجوز تخصيصه بدعوى أنها أسماء ذريته أو الملائكة أو حرفة[2].

ب ـ وأما استدلالهم بأن الأسماء لم تكن أسماء المخلوقات بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ والضمير هنا لما يعقل ولو كان لغير العاقل لقال عرضهن أو عرضها فالجواب عليه بأمرين:

١ ـ أنه قد ذكر في حرف عبد الله بن مسعود ﵁ «ثم عرضهن» وفي حرف أُبيّ ﵁ ثم عرضها[3].

٢ ـ قال ابن فارس: في جوابه على استدلالهم بعدم ذكر عرضهن وعرضها: «قيل له إنما ذلك والله أعلم لأنه جمع ما يعقل وما لا يعقل فغلَّب ما يعقل، وهي سنة من سنن العرب أعني (باب التغليب) وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ﴾ [النور: ٤٥] فقال: «منهم» تغليباً لمن يمشي على رجلين وهم بنو آدم»[4]. وقال الإمام أبو المظفر السمعاني[5] ﵀ في قوله تعالى: «ثم عرضهم»:

---

(١) في مبحث تفسير مصطلحات الكتاب والسنة ص(١٩٨).
(٢) فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٤).
(٣) انظر: تفسير ابن جرير (١/ ٥١٩).
(٤) الصاحبي (٣٦).
(٥) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي السَّمعاني المروزي =

«فإن المسميات لما جمعت لمن يعقل ومن لا يعقل كنى بلفظ من يعقل تغليباً له»[(١)]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله: ثم عرضهم على الملائكة لأنه اجتمع من يعقل ومن لا يعقل فغلب من يعقل كما قال: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥]»[(٢)]، وهذا ما ذهب إلى تجويزه ابن جرير معللاً ذلك بالأمرين السابقين بقوله: «ولعلَّ ابن عباس تأوَّل من قوله: علَّمه اسم كل شيء حتى الفسوة والفسيَّة على قراءة أُبيّ فإنه فيما بلغنا كان يقرأ قراءة أُبيّ ـ وتأويل ابن عباس على ما حُكي عن أُبيٍّ من قراءته ـ غير مستنكر بل هو صحيح مستفيض في كلام العرب»[(٣)] واستدل بآية سورة النور ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾.

هـ ـ أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ لا حجة فيها، لأن الحكم فيها عام والعموم ظاهر في الاستغراق وليس بنص بل الآية لا تدل على أن الله علَّمه النطق واللغة بل تدل على تعليمه إياه العلوم الكثيرة التي تفوق بها على الملائكة أجمعين؛ لأن تفضيل الله آدم كان بالعلم لا باللغة لأن الملائكة يعرفون النطق واللغة ويتخاطبون بها فيما بينهم، كما يتخاطبون مع الله عَزَّ وَجَلَّ، واللغة يشترك فيها كثير من المخلوقات من الملائكة، والحيوانات، والطيور والحشرات، وغيرها. يقول تعالى على لسان سليمان بن داود عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦] وقال أيضاً على لسان الهدهد: ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ

= الشافعي، إمام في الفقه، والأصول، والحديث، والتفسير، من أبرز علماء أهل السنة والجماعة في خراسان، له مصنفات عديدة منها: البرهان في الفقه؛ وتفسير القرآن العظيم؛ وقواطع الأدلة في أصول الفقه، توفي عام (٤٨٩هـ). انظر: السير للذهبي (١٩/ ١١٤)؛ وطبقات الشافعية للسبكي (٥/ ٣٣٥).

(١) تفسير القرآن الكريم لأبي المظفر السمعاني (١/ ٦٥).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٤).

(٣) تفسير ابن جرير (١/ ٥١٩).

بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل: ٢٢] وقال أيضاً على لسان النملة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾﴾ [النمل: ١٨] يتبين من هذه الآيات أن الله لم يفضل آدم وأسجد له الملائكة كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] باللغة والنطق، بل بسبب العلم، والعقل، وإليه أشار قائلاً: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠]. وآدم كان يعرف اللغة والنطق قبل هبوطه والأدلة على ذلك كثيرة منها حواره مع إبليس ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠] وتحاور مع الله تعالى: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٢ ـ ٢٣] فلا حجة حينئذ في الآية على ما ذهب إليه القائلون بالتوقيف[(١)].

ـ والجواب على ذلك بأمور:

١ ـ قولهم بأن الآية فيها عموم ظاهر وليست نصاً في المسألة هو في الحقيقة كاف في الوفاء بالمقصود فإن من المعلوم أن كثيراً من أحكام الشريعة مبني على الظاهر وغلبة الظن ولم يضرها ذلك، ثم إن حديث أنس في الشفاعة رفع المعنى الظاهر في الآية إلى درجة النص حيث نص الحديث نصاً واضحاً لا لبس فيه على أن آدم علمه الله أسماء كل شيء كما

(١) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٢١)؛ وبحث بعنوان قضية نشأة اللغة الإنسانية بين الفكر الإسلامي وغيره، د. أبو سعيد محمد عبد المجيد (٢٧١ ـ ٢٧٣)، ضمن مجلة الشريعة للدراسات الإسلامية، عدد ٤٠ ذو القعدة ١٤٢٠هـ.

جاء في حديث البشرية جمعاء لأبيهم آدم «وعلمك أسماء كل شيء» فلا مقال بعد ذلك لقائل.

٢ ـ أما قولهم أن الله لم يعلمه النطق واللغة بل علمه علوماً أخرى كثيرة فهو تفريق عجيب غريب! أو ليست معرفة وتعلم اللغة والنطق ومعرفة العلاقة بين الأسماء والمسميات من العلم الذي يشرف به الإنسان؟ نحن لا ننكر جواز أن الله علمه علوماً كثيرة منها اللغة والمنطق لكن التعسف في الفصل بين اللغة والعلم غير مقبول، إلا إذا قلنا أن علم الخليل بن أحمد الفراهيدي، والأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وابن الأعرابي، وغيرهم من علماء العربية باللغة لا يعتبر من العلم الذي يستحقون به الثناء والتفضيل على الآخرين الجاهلين باللغة.

٣ ـ ثم إننا نقول إن تشريف الله لآدم كان بعدة أمور منها: خلق الله له بيده في أحسن تقويم كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٥] وبتعليمه النطق والكلام، والتوحيد، وما يصلح عيشه في الدنيا وهذه الأمور التي علمها الله لآدم لا تعارض بينها البتة، وفي كل ذلك تكريم من الله لآدم وللإنسانية جمعاء. ثم إن هذه المعاني مجتمعة قال بها علماء التفسير من السلف رضوان الله عليهم،[١] بل نصوا على أن تعليم النطق واللغة من أسباب التكريم وصوره، بل جمع بعضهم بين ذلك وبين التمييز الذي هو العقل كما قال الضحاك[٢]: «كرمهم بالنطق

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٥/١٠٨)؛ وتفسير القرطبي (٥/ ٦٢٤ ـ ٦٢٥)؛ وتفسير ابن كثير (٥/٩٧).

(٢) هو أبو محمد وقيل أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي، إمام في التفسير، والفقه، حدَّث عن أبي سعيد الخدري، وابن عمر، وأنس بن مالك، وسعيد بن =

والتمييز»[١]. ثم إنه يمكن أن يعترض عليهم بنفس الطريقة بأن يقال: وكذلك العلم والعقل لا تشريف لآدم بتعليم الله له بذلك لأن الملائكة والجن لها علوم ولها عقول كذلك فليس اعتراضكم بأولى من اعتراضنا وبذلك نصل والعياذ بالله لسلب وتجريد أبينا آدم عليه السلام صور تشريف الله له، فأي عقوق هذا الذي يصنعه أبناء آدم بأبيهم هذا على سبيل التنزل معهم في الخطاب، وإن كانت النصوص الصحيحة الصريحة نصت على أن المراد بالتعليم في الآية هو تعليم الله لآدم أسماء كل شيء فهو تعليم للغة كما ورد في حديث الشفاعة السابق ذكره.

٤ ـ وأما قولهم على أن آدم يعرف اللغة قبل هبوطه للأرض واستدلالهم على ذلك بخطابه لله ﷻ، ولإبليس، فهو استدلال ليس في محل النزاع؛ لأننا لا نقول أن آدم تعلم اللغة في الأرض بل تعلمها في السماء، على يد رب السماء ﷻ وسياق الآيات يدل على ذلك كما في سورة البقرة. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ

---

= جبير، وحدَّث عنه: مقاتل وعبد العزيز بن أبي روَّاد، توفي عام (١٠٢هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/ ٣٠٠)؛ والسير للذهبي (٤/ ٥٩٨).

(١) انظر: تفسير البغوي (٥/ ١٠٨)؛ وتفسير القرطبي (٥/ ٦٢٤ ـ ٦٢٥)؛ وتفسير ابن كثير (٥/ ٩٧).

عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٩].

**ثانياً**: قالوا إن احتجاج ابن فارس على التوقيف باللغة ليس دليلاً كافياً؛ لأن حصره الحديث إنما هو في زمان معين بل في بيئة لغوية معينة يرجع لأسباب منهجية تتعلق بالصحة اللغوية، وبالبعد عن التأثر باللغات الأخرى ومع ذلك فإنهم لم يقفوا بالاحتجاج عند عصر الرسول ﷺ، بل ذهبوا به إلى عهد بشار بن برد أو إبراهيم بن هرمة أو آخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي[1].

ـ وأجيب عن ذلك بأن مراد ابن فارس ليس صحة اللغة من عدمها، عند ذكر إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة العرب الأوائل، بل هو هَدَفَ إلى أنه إذا كانت القضية اصطلاح مجرد فتسقط هنا قضية أن هذا الكلام أصح وأفصح من ذلك الكلام؛ لأن ما اصطلح عليه الأولون قد نصطلح على خلافه نحن ولا نعاب بذلك، فإذن القضية التي جعلت كلام الأولين في اللغة حجة ليست مجرد الصحة والفصاحة؛ بل كونها توقيفاً من الله، ومن هنا أتت الصحة والفصاحة والاحتجاج بها، وترك ما خالفها.

**القول الثاني: إن اللغة اصطلاحية:**

أول من عرف عنه في الإسلام أنه قال بأن اللغة اصطلاحية هو أبو هاشم بن الجبائي المعتزلي، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن القول باصطلاحية اللغة: «وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله

---

(١) انظر: فقه اللغة في كتب العربية د. عبده الراجحي (٧٩).

قبل أبي هاشم بن الجبائي»[١] ـ فخالف بذلك والده أبو علي الجبائي القائل بأنها توقيفية ـ ووافقه على ذلك أكثر المعتزلة، وقال بذلك أيضاً طوائف أخرى من المتكلمين والفلاسفة كالفارابي[٢]. قال ابن جني: «إن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف»[٣].

**ـ أدلتهم:**

**أولاً**: استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

ووجه استدلالهم بهذه الآية أن اللغات لو كانت توقيفية لتقدمت واسطة البعثة على التوقيف والتقدم باطل، وبيان الملازمة أنها إذا كانت توقيفية فلا بد من واسطة بين الله والبشر وهو النبي لاستحالة خطاب الله تعالى مع كل أحد[٤]. فدلت الآية على تقدم اللغة على البعثة وبالتالي فهي اصطلاح لا توقيف.

**ثانياً**: لو كانت اللغات توقيفية فذلك إما بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً في العاقل أنه وضع الألفاظ لكذا، أو في غير العاقل؛ أو بألا يخلق علماً ضرورياً أصلاً، والأول باطل؛ وإلا لكان العاقل عالماً بالله بالضرورة لأنه إذا كان عالماً بالضرورة يكون الله وضع كذا لكذا كان علمه بالله ضرورياً، ولو كان كذلك لبطل التكليف، والثاني باطل؛ لأن غير العاقل لا يمكنه إنهاء تمام هذه الألفاظ، والثالث باطل لأن العلم بها إذا لم يكن ضرورياً احتيج إلى توقيف آخر، ولزم التسلسل[٥].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٠).
(٢) انظر: الحروف للفارابي (١٣٨).
(٣) الخصائص لابن جني (١/ ٥٠).
(٤) انظر: المزهر للسيوطي (١/١٨)؛ والبلغة في أصول اللغة للقنوجي (٧٨ ـ ٧٩).
(٥) انظر: المزهر للسيوطي (١/١٨).

أما تفسيرهم لكيفية وقوع هذه المواضعة والاصطلاح بين البشر فذلك بأن قالوا:

«كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز عن غيره، وليُغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفَّ وأسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله. بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفاني، وحال اجتماع الضدّين على المحل الواحد كيف يكون ذلك لو جاز، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم، فأمؤوا إليه، وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد، عين، رأس، قدم أو نحو ذلك فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها، وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف. ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها، فتقول الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه مَرْد والذي اسمه رأس فليجعل مكانه سر، وعلى هذا بقية الكلام وكذلك لو بدئت اللغة الفارسية فوقعت المواضعة عليها، لجاز أن تنقل ويولَّد منها لغات كثيرة من الرومية والزنجية وغيرها وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصُناع الآلات صانعهم من الأسماء: كالنجار، والصائغ، والحائك، والبناء، وكذلك الملاح قالوا: ولكن لا بد لأولها من أن يكون مواضعاً بالمشاهدة والإيماء»[1].

ـ ولقد تعرضت أدلة القائلين بالاصطلاح لاعتراضات عديدة وهي على النحو التالي:

---

(١) الخصائص لابن جني (١/ ٥٤).

١ ـ **الرد على الدليل الأول**: أن الآية التي استدلوا بها وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ ليست نصاً ولا ظاهراً فيما ذهبوا إليه، بل هي ضدهم تماماً؛ فالله يخبر من خلال الآية أن الرسول يرسل بلسان قومه فهذا دليل على أن لقومه لساناً معروفاً قبل أن يرسل الله الرسول، فالتوقيف هنا لا يتوقف على البعثة كما ذهبوا إليه فمن المعلوم أن الرسل تتكلم بلسان أقوامها، وتعيش بينهم دهراً، ثم بعد ذلك يصطفيهم الله لرسالته، فيكونون رسلاً إلى أقوامهم؛ بلسان أقوامهم لكي يحصل الفهم بينهم ويتم إبلاغ الرسالة الربانية على أبلغ صور البيان[1]. ثم من قال: إن الله لا يخاطب إلا الأنبياء ألم يخاطب الملائكة؟ وخاطب إبليس، وخاطب الصحابي الجليل عبد الله بن حرام الأنصاري بعد استشهاده يوم أحد فهل هؤلاء أنبياء؟ كلا.

٢ ـ **الرد على الدليل الثاني**: أننا لا نسلم ببطلان أن يخلق الله في الإنسان علماً ضرورياً عن طريق الإلهام وبالتالي هذا الإبطال قائم على مجرد الظن والتجويز العقلي، ولقد قابله تجويز عقلي مخالف، فليس الأول بأولى من الثاني، إلا أن الذي دفعهم لهذا الإبطال قولهم أن ذلك يقود إلى أن الإنسان يعلم الله علماً ضرورياً، وحينئذ يبطل التكليف. ونحن نقول بأن علم الإنسان بالله هو علم ضروري فطري ليس بالنظر كما هو مذهب كثير من أهل الكلام، وأما الزعم بأن معرفة الله بالضرورة يلزم منه بطلان التكليف، فليس بصحيح؛ فإن علم الإنسان بالله هو علمه بأن الخالق سبحانه هو وحده الخالق الرازق، المستحق للعبادة، أما كيفية عبادته وتكليف الإنسان بذلك على وجه التفصيل فليس بابه العلم الضروري بل ذلك عن طريق الرسل عليهم الصلاة والسلام[2]، وحينئذ يصح القول بأن الله ألهم البشر لغاتهم التي حدثت بعد آدم عليه السلام.

---

(١) انظر: العربية خصائصها وسماتها د. عبد الغفار هلال (٢٩).

(٢) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ١٩ ـ ٢٠).

ـ أما تفسيرهم لكيفية وجود اللغة عن طريق الاصطلاح: من أن حكمين أو ثلاثة أو أكثر اجتمعوا على إيجاد هذه اللغات فهو تفسير باطل؛ وذلك لأن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة، وذلك إلى ما لا نهاية وهذا ما لا يمكن قبوله عقلاً أن يتسلسل بلا حد فبطل بذلك القول بأن اللغة اصطلاحية[1]. ثم متى كان هذا الاجتماع؟ ومن هم المجتمعون؟ وما هذه القدرة العقلية والعلمية لديهم حتى استطاعوا أن يضعوا هذه الألفاظ المتكاثرة؟ ثم إذا كانت هذه المواضعة قائمة على الكلمات التي لها مدلول حسي في الخارج فكيف أمكن تواضعهم على الكلمات الدالة على الأفعال والحروف والمعاني التي ليس لها في الخارج مدلول حسي يشير إليه المتواضعون[2]؟.

ـ ولضعف أدلة وحجج القائلين بالاصطلاح سبباً لوجود اللغة، فلقد تعرضت لنقد لاذع من كثير من الباحثين، وخاصة في كيفية تفسيرهم لجود اللغة عن طريق الاصطلاح الذي ذكره ابن جني وفي ذلك يقول د. علي عبد الواحد وافي: «وليس لهذه النظرية أي سند عقلي أو نقلي أو تاريخي.. هذا إلى أن التواضع على التسمية يتوقف في كثير من ظاهره على لغة صوتية يتفاهم بها المتواضعون، فما يجعله أصحاب هذه النظرية منشأ اللغة يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل.. فلسنا هنا بصدد نظرية جديرة بالمناقشة بل بصدد تخمين خيالي وفرض عقيم، يحمل في طيه آية بطلانه، وقد ذهب المتعصبون له في تصوير منشأ اللغة مذاهب ساذجة

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٣٢).

(٢) انظر: قضية نشأة اللغة الإنسانية بين الفكر الإسلامي وغيره، د. أبو سعيد عبد المجيد (٢٧٤).

غريبة تدل أبلغ دلالة على مبلغ انحرافه عن جادة الصواب ونطاق المعقول»[١].

**القول الثالث: ابتداء اللغة توقيفي وتنميتها وضع اصطلاحي:**

لقد ذهب أبو إسحاق الإسفراييني[٢] إلى أن ابتداء اللغة من الله ثم أتم الناس بعد ذلك اللغة بالاصطلاح بينهم ووافقه على ذلك عدد من أهل العلم منهم أبو الوفاء علي بن عقيل[٣] الحنبلي[٤].

**ـ أدلتهم:**

استدلوا بدليل عقلي هو أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع لو ثبت اصطلاحاً لافتقر إلى اصطلاح آخر يتقدمه وهكذا فيتسلسل إلى ما لا نهاية له[٥].

---

(١) نشأة اللغة لعلي وافي (٣٢ ـ ٣٣).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني الشافعي، الملقب ركن الدولة، إمام في الفقه والأصول، والكلام، حدَّث عن أبي بكر الإسماعيلي، وأبي بكر محمد بن عبد الله الشافعي، وعنه: أبو بكر البيهقي، وابو القاسم القشيري وطائفة، من مصنفاته: أدب الجدل؛ ومسائل الدور؛ وتعليقة في أصول الفقه، توفي عام (٤١٨هـ). انظر: السير للذهبي (١٧/ ٣٥٣)؛ طبقات الشافعية للسبكي (٤/ ٢٥٦).

(٣) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري الحنبلي، المتكلم، إمام في الفقه، والأصول والعربية، وفنون عديدة، أخذ العلم عن القاضي أبي يعلى ابن الفراء الحنبلي، وأخذ علم الكلام «الاعتزال» عن شيخي المعتزلة أبي علي ابن الوليد، وأبي القاسم ابن التبَّان صاحب أبي الحسين البصري المعتزلي، له مصنفات كثيرة منها: الفنون وهو أكثر من أربع مئة مجلد في سائر العلوم؛ الفصول في الفقه الحنبلي؛ الواضح في أصول الفقه، توفي ببغداد عام (٥١٣هـ). انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي (١/ ٣١٦)، تحقيق د. عبد الرحمٰن العثيمين. والسير للذهبي (١٩/ ٤٤٣).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٤٤٧)؛ المزهر للسيوطي (١/ ٢٠).

(٥) المزهر للسيوطي (١/ ٢١).

ـ وأجيب على استدلالهم هذا بأن الإنسان يمكنه أن يُفهم غيره معاني الأسماء كالطفل ينشأ غير عالم بمعاني الألفاظ ثم يتعلمها من الأبوين من غير تقدم اصطلاح فبطل استدلالهم[١]. إضافة إلى أن الآية نصت على أن التعليم وقع لكل الأسماء لا بعضها فجعل البعض توقيف إلهي والبعض الآخر تمّمه الاصطلاح تحكم، عارضه الدليل البيِّن، إلا إذا كان قصدهم بالتتمة إحداث أسماء جديدة لأشخاص وآلات، وصناعات فهذا لا ينكر، والواقع يشهد به لكن من نقل قول أولئك الأئمة وردَّ عليهم لم يفهم منه أنهم قصدوا ذلك.

**القول الرابع: القول بالتوقف:**

ومن العلماء من ذهب إلى تجويز كونها توقيفية أو اصطلاحية، أو الأمرين معاً مع عدم جزمهم بشيء من الآراء في ذلك، فهم متوقفون في أي الآراء أصح مذهباً وقولاً، وممن قال بذلك ابن جني، والقاضي أبو يعلى الحنبلي، والقاضي أبو بكر بن الباقلاني، والجويني والغزالي، والرازي، وابن الحاجب[٢].

**ـ أدلتهم:**

دليلهم في ذلك أنه لا يوجد دليل يوجب القطع بأي الآراء أصح.

ـ والجواب عن ذلك أنهم إن قصدوا أن الأدلة ليس فيها ما هو ظاهر غالب على الظن لترجيح مذهب على آخر وقول على آخر فذلك غير صحيح، كما يراه القائلون بالتوقيف. قال القاضي تاج الدين السبكي: «فالمتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب، وإن ادعى عدم الظهور فغير

---

(١) المزهر (١/ ٢١).

(٢) انظر: الخصائص لابن جني (١/ ٥٦). والمزهر للسيوطي (١/ ١٦ ـ ٢٢ ـ ٢٣)؛ ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٤٤٥).

مصيب، هذا هو الحق الذي فاه به جماعة من المتأخرين منهم الشيخ تقي الدين محمد بن علي المعروف بابن دقيق العيد»[(١)].

هذه هي الأقوال الرئيسية المبنية على استدلالات نقلية وعقلية في كتب أهل الإسلام حول هذه المسألة وإن كانت هناك آراء أخرى ذكرت قديماً وبعضها ذكر حديثاً لكنها في الحقيقة من قبيل الخيالات، والظنون الكاذبة، والأساطير الواهية، وجميعها تعرضت لركام هائل من النقد الذي أفقدها مصداقيتها وجعلها قاعاً بلقعاً[(٢)].

**ـ الراجح من هذه الأقوال:**

قبل أن أذكر الراجح في هذه المسألة يجب أن يُعلم أن هذه المسألة هي من قبيل الغيبيات التي لا يستطيع أحد أن يبت فيها برأي قاطع من خلال النظريات العقلية، والتجويزات الفكرية، فهي بحاجة إلى مصدر آخر غير العقل إلا وهو الوحي، وهذا ما قاله الإمام الجويني عندما سئل عن أي المذاهب في المسألة يذهب إليه فقال: «ليس هذا مما يتطرق إليه بمسالك العقول، فإن وقوع الجائز لا يُستدرك إلا بالسمع المحض»[(٣)] إلا أنه لا يرى في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] دليلاً مرجحاً، ولكن المتأمل في أقوى المذاهب أدلة من حيث النقل والعقل نجده بلا مرية مذهب القائلين بالتوقيف الإلهي وذلك لما يلي:

١ ـ أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] فسر من قبل الصحابة رضوان الله عليهم بأن الله علم آدم أسماء كل شيء الأرض، والسموات، والإبل، والجبال، والشجر.. إلخ ولم يعرف عن أحد من

(١) المزهر (١/ ٢٤).
(٢) انظر: في ذلك نشأة اللغة لعلي وافي (٢٩ ـ ٤٤)؛ ودلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس (١٣ ـ ٣٧).
(٣) المزهر (١/ ٢٢).

الصحابة أن فسرها بغير ما اشتهر عن ابن عباس، وابن مسعود، وتبعهما في ذلك جمهور السلف كما نص عليه ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ومعلوم أن تفسير الصحابي للنص الشرعي مقدم على غيره، وحجة كما سبق تقريره.

٢ ـ أن هذا التفسير من الصحابة خاصة وعموم السلف وجمهورهم جاء مؤيداً في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في قصة الشفاعة حيث أثنت البشرية في الموقف العظيم يوم القيامة على أبيهم آدم بأن الله علمه أسماء كل شيء، كما ورد بنص الحديث: «وعلمك أسماء كل شيء» ومعروف أن الشيء هنا نكرة في سياق الإثبات فتعم كل شيء كان صغيراً أو كبيراً وهو مصداق ما ذهب إليه الصحابة في تفسيرهم للآية، وهذا الحديث المفسر لما تعلمه آدم من أنه عام في كل شيء لم أجد من نبه عليه من المخالفين لمذهب القائلين بأن اللغة توقيف إلهي وذلك فيما وقفت عليه.

٣ ـ أنه لا يوجد دليل نقلي لمن استدل بأن اللغة ليست كلها توقيف من الله يقوم للأدلة الصحيحة الصريحة للقائلين بأنها توقيف إلهي.

٤ ـ أن غاية ما طعن به الرافضون لكون اللغة توقيف إلهي في الأدلة النقلية أنها أدلة ظاهرة، وليست نصاً، ومن المعلوم أن الأدلة الظاهرة في الشريعة الإسلامية هي من الأدلة التي يجوز الاستدلال بها، وهذا هو حال كثير من الأحكام الشرعية القائمة على الأدلة الظاهرة ثم إن من لديه أدلة ظاهرة فيما يذهب إليه من الأحكام هو قطعاً خيراً ممن لا دليل له على رأيه لا ظاهراً ولا غير ذلك.

٥ ـ أن الاعتماد الرئيسي لفكرة القائلين بأن اللغة ليست توقيفاً إلهياً هو التجويز العقلي، أو المعارض العقلي، ومعلوم أن الاعتماد على إقرار مثل هذه المسائل اللغوية الشرعية يحتاج إلى دليل نقلي كما سبق ولا دليل لديهم إلا فتح باب الاحتمالات العقلية، وحينئذ يمكن أن تعارض تجويزاتهم العقلية بتجويزات عقلية أخرى فليست آراؤهم العقلية بأولى من

آراء الآخرين إذا كان المنطلق هو العقل ولذا كانت آراؤهم العقلية في هذا الباب هي من باب الخيالات، والأساطير الواهية، والظنون الكاذبة، وخلاصة ما توصلت إليه في هذه المسألة يمكن إجماله فيما يلي:

١ ـ أن الله علَّم آدم أسماء كل شيء، سواء كان ذلك خطاباً أو إلهاماً، وإن ذلك يشمل جميع أسماء الأجناس، وكثيراً من الأفراد، مما يحتاجه آدم عليه السلام في عمارته للأرض وخلافته في ذلك الزمن الذي عاش فيه.

٢ ـ أن آدم عليه السلام لم يعلمه الله أسماء كل شيء بكل لغات البشر إلى قيام الساعة لكنه سبحانه علم أبناء آدم لغاتهم إلى قيام الساعة، كما علم آباءهم، كما رجح ذلك ابن تيمية، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمٰن: ١ ـ ٤] والسلف رضوان الله عليهم لهم في تفسير قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ قولان:

**الأول**: إن البيان المراد به بيان الحلال والحرام، والخير والشر، كما هو مروي عن قتادة.

**الثاني**: أن البيان المراد به الكلام، أي أن الله عز وجل علم الإنسان الكلام كما هو مروي عن الحسن البصري وابن زيد وأبو العالية والسدي الكبير[(١)].

قال الحسن البصري: «يعني النطق»[(٢)]، وقال ابن زيد: «البيان

(١) هو أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمٰن بن أبي كريمة الحجازي ثم الكوفي السدي الكبير، إمام في التفسير والقرآن، حدَّث عن أنس بن مالك، وابن عباس، وحدَّث عنه شعبة، وسفيان الثوري، توفي عام (١٢٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/ ٣٢٣)؛ والسير للذهبي (٥/ ٢٦٤).

(٢) تفسير ابن كثير (٧/ ٤٨٩).

والكلام»[(١)]، وقال السدي: «علَّم كل قوم لسانهم الذي يتكلمون به»[(٢)]. قال ابن كثير رحمه الله بعد ذكره قوال السلف السابقة لمعنى الآية مرجحاً القول الثاني قول الحسن البصري رحمه الله ومن معه: «وقول الحسن هاهنا أحسن وأقوى؛ لأن السياق في تعليمه تعالى القرآن وهو أداء تلاوته وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخلق، وتسهيل خروج الحروف من مواضعها من الحلق واللسان والشفتين، على اختلاف مخارجها وأنواعها»[(٣)]. أما ابن جرير الطبري فجمع بين القولين ولم يجد بأساً من ذلك فقال: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن معنى ذلك أن الله علَّم الإنسان بيان ما به الحاجة من أمر دينه ودنياه، من الحلال والحرام، والمعاش والمنطق، وغير ذلك مما به الحاجة إليه؛ لأنه ﷻ لم يَخصُص بخبره ذلك أنه علَّمه من البيان بعضاً دون بعض بل عمَّ فقال: «علمه البيان» فهو كما عمَّ جلَّ ثناؤه»[(٤)].

وما ذهب إليه ابن جرير هنا هو جمع حسن، ولا ينفي أن الله علم الإنسان الكلام والمنطق وهو من باب الجمع بين الأقوال المختلفة في التفسير اختلاف تنوع لا تضاد والسلف كثيراً ما يفسرون الآية القرآنية على هذا النحو والكل حق وصدق والمقصود من الاستدلال ظاهر في أن الله علم الإنسان المنطق والكلام. قال ابن تيمية رحمه الله بعد قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١] «فهو سبحانه يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره»[(٥)].

(١) تفسير ابن جرير (٢٢/ ١٧٠).
(٢) تفسير البغوي (٧/ ٤٤١).
(٣) تفسير ابن كثير (٧/ ٤٨٩). وانظر: العقل اللغوي لأبي عبد الرحمٰن الظاهري (١٣).
(٤) تفسير ابن جرير (٢٢/ ١٧٠).
(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٢).

٣ ـ أن تعليم الله لآدم الأسماء لا يوجب بقاء تلك الأسماء بألفاظها في ذريته، فمثلاً «الرجل» هذا اسمه في العربية، وفي الإنجليزية «man» وهكذا في سائر اللغات يختلف لفظ اسم الشيء ولكن تبقى حقيقته ومعناه لا يتغير.

٤ ـ أن الإنسان يحدث كل يوم من الأسماء ما يحتاجه كأسماء الأعلام، والصناعات، والحرف.. إلخ مما لم يكن موجوداً في عهد آدم عليه السلام ومن جاء بعده قال ابن تيمية رحمه الله: «نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً إما منقولاً وإما مرتجلاً. وقد ويكون المسمي واحداً لم يصطلح مع غيره، وقد يستوون فيما يسمونه. وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة أو يصنف كتاباً، أو يبني مدينة ونحو ذلك، فيسمي ذلك باسم لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة»[1].

لكن ما يُحدثُ من الأسماء نجد أن لها ارتباطاً بمصادرها الاشتقاقية في اللغة التي تنتمي إليها فلا يرد في خلد أحد أن أحداً يستطيع إيجاد مصادر أو أسماء أجناس جديدة لم تكن من قبل فهذا لا يكون أبداً لأنها توقيف إلهي، أو أنه يستطيع إحداث اسم ليس له جذر اشتقاقي يرجع إليه اللهم إلا ما كان من الطلاسم وكلام المجانين[2] فهذا لا علاقة له حينئذ ببحثنا، وبيت القصيد أن الإنسان لا يستطيع في الحقيقة الانفكاك عن أن اللغة توقيف إلهي وهذا ما يشعر به كثير من الناس على اختلاف لغاتهم وأجناسهم وثقافاتهم، وفي ذلك يقول المفكر الفرنسي دي بونالد: «اللغة ليست تواطؤية من خلق الإرادة البشرية، فالناس لم يتفقوا فيما بينهم على أن يكون ثمة لغة فكان هناك لغة هذا التفسير لمنشأ اللغة بعيد كل البعد عن

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٢).

(٢) انظر: حصاد الهشيم لإبراهيم عبد القادر المازني (١٩٩ ـ ٢٠٠).

واقع الحقيقة؛ ذلك أن الإنسان لا يقدر على حل شيء ما لم يكن لديه فكرة صريحة عنه ولكي يحصل على هذه الفكرة الصريحة ينبغي له أن يعبِّر عنها.. مما يفيد أن اللغة ليست من عمل القوى البشرية إنها هبة من لدن الله»[(١)].

## ثالثاً: استمرارية العلاقة بين الألفاظ والمعاني:

كان لاختلاف القائلين بوجود علاقة وطيدة بين الألفاظ والمعاني في مبدأ وأساس هذه العلاقة دور كبير في القول باستمرارية هذه العلاقة أو انفكاكها جزئياً أو كلياً.

ـ فأما القائلون بأن اللغة توقيف إلهي فهم مختلفون على قولين:

١ ـ قول أهل السنة والجماعة وهم يرون بعدم صحة الانفكاك بين الألفاظ والمعاني بأي صورة من الصور، لا جزئياً، ولا كلياً. فهم مع استمرارية القول ببقاء هذه العلاقة.

٢ ـ قول طوائف من المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة بجواز انفكاك هذه العلاقة بصورة من الصور.

ـ وأما القائلون بأن اللغة اصطلاحية كقول عامة المعتزلة والفلاسفة فهم يوافقون على جواز انفكاك هذه العلاقة بصورة من الصور أيضاً[(٢)].

ـ وأما القائلون بالتوقف فمنهم من لم يقل بانفكاك العلاقة ومنهم من قال بانفكاكها.

---

(١) اللسان والإنسان لحسن ظاظا (٧٨).

(٢) سيأتي ذكر أقوالهم ضمن القائلين باستمرارية العلاقة أو انفكاكها كلياً أو جزئياً من خلال عرض صور انفكاك العلاقة ص(٣٦٢).

## بعض الصور الدالة على انفكاك العلاقة بين الألفاظ والمعاني:

**الصورة الأولى: القول بجواز القلب[(١)] في اللغة:**

من أمثلة هذه الصورة تجويزهم أن يسمى الفرس ثوباً، أو الرجل تفاحة، أو العكس.

قال الإمام السيوطي رحمه الله في حكايته لمن قال بجواز ذلك من عدمه: «حكي عن بعض القائلين بالتوقيف منع القلب مطلقاً فلا يجوز تسمية الثوب فرساً والفرس ثوباً، وعن القائلين بالاصطلاح تجويزه، وأما المتوقفون ـ قال المازري[(٢)] ـ فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى التجويز كمذهب قائل الاصطلاح»[(٣)] وقال بالجواز الباقلاني، والقاضي أبو يعلى الحنبلي والظاهرية[(٤)].

ولم يستثن بعض من قال بجواز القلب في اللغة شيئاً من صور القلب إلا أن أدى هذا القلب إلى فساد نظام اللغة أو اختلاط الأحكام الشرعية، فإن أدى إلى ذلك. قال المازري: «فلا نختلف في تحريم قلبه لا لأجل نفسه، بل لأجل ما يؤدي إليه»[(٥)].

---

(١) ليس المراد بالقلب هنا «القلب اللغوي». الذي أجازه أئمة اللغة، والذي هو لديهم «تقديم الحرف وتأخيره» مما هو من سنن العرب في كلامها، المأخوذ عنها، وذلك كأن يكون القلب بين كلمتين كقولهم «جَذَبَ وجبذَ». انظر: الصاحبي لابن فارس (٢٠٨)؛ والخصائص لابن جني (٢/٥٨)؛ وفقه اللغة للثعالبي (٢٨٩)؛ والمخصص لابن سيده (٤/ ٢١٣)؛ والمزهر للسيوطي (١/ ٤٧٦).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، محدث، من فقهاء المالكية، نسبته إلى (مازر) بجزيرة صقلية، له مصنفات منها: المعلم بفوائد مسلم في الحديث؛ التلقين في الفروع؛ إيضاح المحصول في الأصول وغيرها، توفي سنة (٥٣٦هـ). انظر: السير للذهبي (٢٠/ ١٠٤)؛ الأعلام (٦/ ٢٧٧).

(٣) المزهر (١/ ٢٦).

(٤) انظر: المسوَّدة في أصول الفقه لابن تيمية (٢/ ٩٨٩).

(٥) المزهر (١/ ٢٧).

**وحجة من أجاز ذلك القلب ما يلي:**

**أولاً**: أن اللغة اصطلاحية فما دامت اللغة اصطلاحية بين أُناس فليس اصطلاحهم بملزم لمن بعدهم فيحق لمن بعدهم أن يصطلحوا كما اصطلح الأولون. وهذه حجة لمن يقول بالقلب من القائلين بأن اللغة اصطلاحية.

**ثانياً**: أننا لا نعلم دليلاً شرعياً يمنع من ذلك، وهذه حجة من أجاز ذلك من القائلين بأن اللغة توقيفية[(١)].

وإبطال هذا المذهب في جواز قلب اللغة بهذا المعنى يكون بما يلي:

**أولاً**: أن الإدعاء بأنه من الممكن أن يكون مع القلب عدم فساد اللغة والأحكام الشرعية هو مجرد إمكان عقلي صرف، يكذبه الواقع العملي الذي يأبى القول بجواز القلب في اللغة بهذا المعنى فلا شك أن فيه إفساد لنظام اللغة لا محالة، فكيف يمكن التفاهم والتواصل بين الناس إذا كان قائل يقول بدلاً من الصيف حار «الصيف خريف»؟ فحار لديه هو خريف، هل يعقل أن يتم بعد ذلك تفاهم بين البشر؟ إنه أقرب ما يكون إلى الجنون.

وأما اختلاط أحكام الشريعة فهو أمر حتمي؛ لأنه من المعلوم أن اللغة العربية هي لسان الشرع فإذا فسد لسانه فسدت أحكامه، فكيف يمكن أن نفهم ثناء الله ومدحه للمؤمنين إذا كان المدح مثلاً معناه الذم، أو وصف الله لنفسه تعالى بالعدل ـ إذا كان معناه الظلم والصلاة معناها الرزق، والجهاد معناه النوم، والمني معناه الحيض؟ فبطل حينئذ القيد الوهمي الذي وضعوه بأن لا يؤدي القلب إلى فساد أحكام الشرع، لأن ذلك واقع لا محالة لأن أساس القول باطل، وما بني على الباطل باطل. . . إلخ.

---

(١) انظر: المزهر (١/ ٢٦).

**ثانياً**: أن العلاقة بين الألفاظ والمعاني في اللغة لو لم يكن مبناها توقيفي فإن الامتزاج بين اللفظ ومعناه أساسه ومبناه الاستعمال وهذا كاف في منع القول بجواز القلب، مع ما تقرر من الآثار السيئة المترتبة على جواز مثل هذا القلب في اللغة، يقول الدكتور أحمد حمد: «إن هناك امتزاجاً ـ كالامتزاج العضوي ـ بين اللفظ ومعناه، وأساس هذا الامتزاج هو الاستعمال، فإن الاستعمال قد جعل دلالة اللفظ على معناه أمراً ثابتاً غير قابل لأي تحريف، أو تبديل، أو حتى أي معارضة، بل إن أي معارضة في دلالة اللفظ على معناه تعتبر من قبيل السلوك المضحك الذي يغري برمي المعارض بالجهل، أو الجنون، فالمجتمع العربي الذي يطلق لفظ «الحصان» على هذا الحيوان المعروف لا يستسيغ على الإطلاق من أن يأتي شخص فيطلق على هذا الحيوان لفظ «طائر» مثلاً.. وهكذا في كل لغة»[1].

**الصورة الثانية: القول بالمجاز:**

يُقسِّمُ القائلون بالمجاز اللغة إلى قسمين حقيقة ومجاز، ويُعرِّفون كلاً منهما بما يلي:

قال ابن جني الحقيقة هي: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك»[2]. فلفظ اليد والرأس هي في الإنسان حقيقة، وفي الطريق كقولك يد الطريق ورأس الطريق مجازفهم أقروا بالفصل بين اللفظ ومعناه عندما عرَّفوا المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ووجه الفصل بين اللفظ ومعناه يكمن في افتراضهم أن هذا المعنى لهذا اللفظ في هذا السياق ليس بحقيقي بل هو مجازى، فيتم حينئذ فصل اللفظ عن معناه في سياقه الموجود، ومن ثم البحث عن هذا

---

(١) الخطاب الإلهي وكيف تلقته إفهام المخاطبين د. أحمد حمد (١٨١ ـ ١٨٢).
(٢) الخصائص لابن جني (٢/ ٣٠٤)؛ وأسرار البلاغة للجرجاني (٢/ ٣٠٤).

المعنى المجازي ـ الذي هو في الحقيقة معنىً حقيقياً للفظ، إلا أن الاستعمال والأسلوب العربي جعل له معنىً مغايراً عن بقية المعاني الأخرى الحقيقية ـ وتكلّف التأويلات الباطلة له، بل هناك ما هو أبعد من ذلك فقد يضعون لهذا اللفظ معنىً ليس موجوداً في اللغة أصلاً[١].

ومما يزيد الطين بلة والإشكال تعقيداً دعوى عريضة ادعاها بعض القائلين بالمجاز حيث زعموا أن اللغة على التحقيق أكثرها مجاز، وفي ذلك يقول ابن جني: «إن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[٢]، ويقول أيضاً: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»[٣] هذا القول الذي هو غاية التحقيق، ومحصلة التأمل الفائق لدى ابن جني، ليس خاصاً بالأسماء في اللغة، بل يشمل المجاز لديه حتى عامة الأفعال، فيقول ممثلاً لذلك: بـ «نحو قام زيد وقعد عمرو وانطلق بشر، فقولك: قام زيد معناه كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس؟ والجنس يطبِّق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي من الكائنات من كل من وُجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة»[٤]. فقول ابن جنى إن زيداً قائم مجاز، لأجل التعليل الذي ذكره قول لا يقبله عقل إنسان، فمن قال: إن قيام الإنسان لكي يكون حقيقة يلزمه أن يقوم كل أنواع القيام الموجود في العالم، ماضياً، وحاضراً،

---

(١) كمن يقول إن الاستواء هو الاستيلاء. انظر: الدرء لابن تيمية (١/١٠٩)؛ ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية (٣٠٦).

(٢) الخصائص (٣/ ١٧٥).

(٣) المصدر السابق (٢/٣٠٨).

(٤) المصدر السابق (٢/٣٠٨).

ومستقبلاً، أين ذو لبٍ حقاً قاله[1].

هذا التأمل من ابن جني في قضية المجاز قاده إلى وصف السلف رضوان الله عليهم بالجهل؛ لأنهم أثبتوا لله الصفات العليا على الوجه اللائق بجلال الله ﷻ ولم يحملوها على المجاز، وذلك الصنيع منهم سببه في زعمه الكاذب أنه ليس لهم أُنس بهذه اللغة الشريفة ولا تصرف فيها ولا مزاولة لها[2].

فإذا كانت اللغة أكثرها مجازاً وقلما يوجد شيء فيها على الحقيقة فلا يمكن للإنسان أن يفهم الدين إلا من خلال المجاز، وبناء عليه ينكر ابن جني وجميع المعتزلة إثبات الصفات العليا لله تعالى، وكذا كل من قال بالمجاز من أهل الكلام منكر للصفات، وهم بين مستقل ومستكثر. هذه النتيجة والمحصلة الطبيعية لكلام ابن جني رددها بعض الباحثين المعاصرين زاعماً أن الإنسان لا يمكن له بحال أن يدرك الوجود الإنساني بل والله ﷻ، والقرآن العظيم، إلا من خلال المجاز فقط، وفي ذلك يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب وحسب، إنما هو أيضاً وسيلتنا لإدراك الإله»[3] ويقول أيضاً: «النص المقدس.. نص مجازي توليدي، لا يمكن فهمه إلا بإدراك طبيعته المجازية»[4].

---

(١) لقد كان ابن تيمية يظن بابن جني ـ لعلمه باللغة ـ عدم صحة نسبة هذا القول إليه ولكنه للأسف صح عنه، ومع افتراض ابن تيمية صحة النسبة لابن جني وصف من قال هذا القول بأنه «لا يقوله القائل إلا إذا فسد تصوره وكان إلى الحيوان أقرب». انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٨٧). وانظر: رد ابن القيم علي ابن جني في مختصر الصواعق المرسلة (٢٧٥).

(٢) انظر: الخصائص (٣/ ١٧٤ ـ ١٧٥).

(٣) اللغة والمجازيين التوحيد ووحدة الوجود لعبد الوهاب المسيري (١٥٨).

(٤) المصدر السابق (١٧٦).

وسبب ذهاب الدكتور المسيري في نظري إلى هذا القول الغريب وقوعه بين نارين، النار الأولى قول من يفصل تماماً بين الألفاظ والمعاني أو الدال والمدلول وينفي العلاقة بينهما وإمكانية التوصل إلى معنى محدد للألفاظ، والنار الثانية قول من يفسر النص الشرعي تفسيراً حرفياً يلغي ما عداه من المعاني الصحيحة لغة مع شهادة السياق لها بذلك، فوقع في نار ثالثة وهي قوله إن الإنسان لا يمكن بحال أن يُدرك الوجود الإنساني بل والله ﷻ وكتابه الكريم إلا من خلال المجاز. فقوله هذا لا يعدو كونه ردة فعل لا أكثر لم يحسب الدكتور حسابها حساباً صحيحاً. بينما هناك رأي آخر وهو رأي علماء السلف الذين يقولون أن هناك علاقة بين الألفاظ والمعاني، وأن اللفظ يجوز أن يكون له أكثر من معنى إذا وجد ذلك في اللغة وأقره سياق النص المتضمن لتلك الألفاظ، مع قولهم في نفس الوقت أنه لا بد أن يكون هناك معنىً أساسي لكل لفظ قصد به المتكلم إفهام المخاطب، وإلا انقطع التواصل بين البشر، وهذا القصد الذي هو المعنى الأساسي المراد لا يلغي المعاني الأخرى إن صحت لغة وأقرها السياق. وإلا فكيف نفهم عن الله أحكام شرعه ومراداته إذا لم يكن هناك معنىً أساسياً؟ وكيف نعمل بذلك وكل تلك المعاني لذلك اللفظ حقيقة ليس فيها مجاز؟.

ـ أما علماء السلف فقد أنكروا مصطلح المجاز، وليس إنكارهم له لكونه اصطلاحاً حادثاً بل لفساد معناه، الذي هو إفساد للغة، ولما ترتب على القول به من فساد في الدين كإنكار صفات الله تعالى. يقول ابن تيمية رحمه الله في مقارنته لما صح من الاصطلاحات الحادثة لصحة معناها واستقامتها كاصطلاح النحاة على تقسيم الألفاظ إلى فاعل ومفعول وبين اصطلاح المجاز: «بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى»[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٥٢).

ويقول أيضاً في وجوب التمسك بالاصطلاحات التي تكلم بها القرآن والسنة وأنها أولى من الاصطلاحات الحادثة التي ليس فيها مفسدة فكيف إذا كان فيها مفسدة؟ فذلك من باب أولى، ومثل له باصطلاح المجاز فقال: «وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفاسد شرعية وهو إحداث في اللغة؟ كان باطلاً عقلاً، وشرعاً، ولغة. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا[1]، وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها، وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة»[2].

وقال ابن القيم رحمه الله عمن قال بأن المجاز هو الأكثر في اللغة ولذا يجب الحمل عليه: «وفي هذا من فساد العلوم والأديان، وفساد البيان الذي علَّمه الرحمٰن الإنسان وعدَّه عليه من جملة الإحسان والامتنان ما لا يخفى»[3].

وأما ما يسميه القائلون بالمجاز مجازاً يفصلون به بين اللفظ ومعناه في ذلك السياق بهذه الحجة فإن العرب وأئمة اللغة كالشافعي وسيبويه والفراء يصفون ذلك بأنه أسلوب عربي واتساع للسان العرب في الكلام، وكلاً حقيقة[4]. قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: «والتحقيق أن

---

(١) أي: يميز بين الحقيقة والمجاز وفق ضابطهم لهما.

(٢) المصدر السابق (٢٠/ ٤٥٥). وانظر مفصلاً: منع القول بالمجاز مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤٠٠ ـ ٤٩٧) (٧/ ٨٧ ـ ١١٦)؛ ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم (٢٣١ ـ ٤١٢)؛ ومذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (٥٧ ـ ٦٢).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة (٢٧٥).

(٤) انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥١ ـ ٦٢)؛ والكتاب لسيبويه (١/ ١٠٨)؛ ومعاني القرآن للفراء (١/ ٣١٥)؛ والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية د. هادي بن أحمد الشجيري (٢١٤ ـ ٢١٨).

اللغة العربية لا مجاز فيها، وإنما هي أساليب عربية تكلمت بجميعها العرب، ولو كلفنا من قال بالوضع للمعنى الحقيقي أولاً ثم للمعنى المجازي ثانياً بالدليل على ذلك لعجز عن إثبات ذلك عجزاً لاشك فيه»[١].

والمقصود هنا من ذكر هذه الصورة إثبات وجود الفصل بين اللفظ ومعناه بدعوى المجاز، وأن هذا يعتبر تغييراً للأوضاع اللغوية وإفساداً لها كما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية آنفاً.

**الصورة الثالثة: القول بالعشوائية رابطاً بين الألفاظ والمعاني (الدال والمدلول):**

يعتبر المفكر السويسري فرديناند سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) من أوائل المفكرين الغربيين الذين تناولوا إشكالية العلاقة بين الدال والمدلول أو الألفاظ والمعاني، وهو يذهب إلى أن هذه العلاقة ليست ضرورية أو جوهرية، وبالتالي فهي ليست ثابتة، بل هي لديه علاقة اعتباطية أو عشوائية ولأجل ذلك فهي متطورة على الدوام، فلا يوجد لديه سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة «قطة» العربية أو كلمة «cat» الإنجليزية هي الإشارة الوحيدة الضرورية والمنطقية إلى هذا الحيوان الصغير الذي يشبه الأسد، ويسير على أربع، ويغطي جسده نوع من الفراء[٢].

فمبدأ الاعتباطية عنده مبدأ ذو أهمية قصوى لا يتم على مستوى العلاقة بين الصوت والمعنى وإنما على مستوى الشكل «النظام الذي يمثل اللغة ذاتها»[٣]، فاللغة لديه لا تعدو كونها أشكالاً وإشارات قائمة على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة فالاختلاف مثلاً لديه بين قطة وبطة ليس هو الاختلاف بين ذينك الحيوانين الذين يحملان ذلك الاسم

(١) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (٦٢).
(٢) انظر: اللغة والمجاز للمسيري (١٣٦).
(٣) انظر: المدارس اللسانية المعاصرة د. نعمان بوقره (٧٨).

وحقيقتهما، بل هو قائم على الاختلاف بين الأصوات والإشارات الدالة بين «القاف والباء» يقابلها اختلافات بين الأفكار والأشياء التي هي المدلولات (المعاني) دون أن تكون هناك علاقة ضرورية تستند إلى قانون طبيعي كامن في طبيعة الأشياء «أنطولوجي أورباني» بين الاختلافات القائمة بين الثنائيات في عالم الدوال (الألفاظ + الإشارات) من جهة، والاختلافات القائمة بين المدلولات (المعاني) من جهة أخرى، فاللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليس لأجزائها هُوية أو جوهر، أو حتى وجود خارجها، فالكلمات إذن توجد داخل شبكة من الاختلافات اللامتناهية، ومعناها ينبع من اختلافها مع الكلمات والدوال الأخرى فالمعنى ليس كامناً في نفس اللفظ أو الدال ولا يضاف إليها من خارج، بل يحدد داخل شبكة العلاقات، داخل النص نفسه، أي: من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع[1]. وبترسيخ دي سوسير لهذه المقولة صار المنظر والرائد الأول للثورة البنيوية[2] وما بعدها[3]، فأصبحت البنيوية

---

(١) انظر: اللغة والمجاز (١٣٦ ـ ١٣٧)؛ الفلسفة واللغة د. عبد الوهاب جعفر (٢٦ ـ ٢٩)؛ واتجاهات البحث اللساني، لميلكا إفيتش. ترجمة سعد مصلوح، ووفاء فايد (١٩٣)، وما بعدها.

(٢) البنيوية هي في الفلسفة فكر يهدم ما كان قائماً من العقائد والقيم والأخلاق لإنشاء حياة ومفاهيم جديدة توافق متطلبات اللحظة الراهنة المعاصرة، ومن مرادفاتها مصطلح الحداثة. انظر: مفاتيح العلوم الإنسانية د. خليل أحمد خليل (٨٥)؛ ومعجم المصطلحات اللغوية والأدبية د. عليه عيَّاد (١٣٦)؛ والمعجم الفلسفي لمراد وهبه (١٥٣).

(٣) ما بعد البنيوية هي في الفلسفة فكر تقويضي مُعادٍ للعقلانية وللكليات سواء كانت مادية أو دينية، لا يؤمن بالثبات والمركزية في أي شيء فهو فلسفة غارقة في عالم الصيرورة الكاملة التي كل شيء فيها متغير وغير ثابت، ولذا لا يوجد فيه هدف أو غاية، من مرادفاته مصطلح ما بعد الحداثة. انظر: معجم مصطلحات عصر العوملة د. إسماعيل عبد الكافي (١٥٧)؛ واللغة والمجاز للمسيري (٢٣٢)؛ وموسوعة النظريات الأدبية د. نبيل راغب (٥٢١).

حركة فكرية تستبعد الذات الإنسانية من اهتماماتها وتركز على المادة وبنيتها، وأخذت تطبق المنهج اللغوي لدى سوسير على جميع مجالات النشاط الإنساني المختلفة فزاد نشاطهم في توسيع الهوة بين الدال والمدلول، حتى انفصل الدال لديهم عن المدلول تماماً ولم يعدله أي مضمون يذكر.

يقول الدكتور عبد الوهاب جعفر مقرراً هذه الحقيقة عند البنيويين: «يقول علماء اللغة إن الكلمات أو الأصوات الدالة تتصف بالعشوائية، أي: أنها لم تتكون بطريقة تلقائية وليست فطرية ولا تربطها بمدلولاتها علاقات طبيعية»[1].

ويرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أنه مع قول دي سوسير والبنيويين، بانفصال الدال عن المدلول إلا أن إمكانية توصيل المعنى أمر مطروح، وليس ملغىً نهائياً، إلا أن تيار ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة أسقط حتى هذه الإمكانية الضعيفة. فيقول «ولكن رغم انفصال الدال عن المدلول عند دي سوسير والبنيويين إلا أنهم كانوا يرون أن ثمة علاقة ما بين الواحد والآخر، وأن توصيل المعنى أمر مطروح، أي: أنهم لم يسقطوا في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيتهم ويرى أنصار ما بعد الحداثة ـ عن حق ـ أن مفهوم البنية عند البنيويين ومفهوم اللغة عند ديسوسير لا يزالان «ملوَّثين» بالميتافيزيقيا، فهما لم يسقطا تماماً في عالم الصيرورة إذ إن هناك علاقة ما بين الدال والمدلول، ولا تزال هناك إمكانية للتواصل وللوصول إلى المعنى، ولا يزال هناك مفهوم للطبيعة البشرية ومن هنا وسَّع أنصار ما بعد الحداثة «أنصار ما بعد البنيوية» المسافة بين الدال والمدلول إلى أن انفصلا تماماً وأصبحت اللغة تحوي فائضاً من المعنى، وأصبحت الدلالة مجرد أثر من استخدامات سابقة،

---

(١) الفلسفة واللغة (٣٣).

وسقطت اللغة في قضية الصيرورة»[١].

فتبين إذاً أن اعتبارهم اللغة فائض من المعنى، ووقوعها في الصيرورة، والسيولة، والنسبية المطلقة هدفه التعليق الدائم للمعنى فلا يمكن لأحد مهما كان أن يصل لمعنى أي كلمة كانت فلا معنى ثابت يمكن الرجوع إليه بحال من الأحوال.

وبذلك نعلم أن القول بعشوائية اللغة واعتباطيتها ليس خطره مقصوراً على اللغة، بل يشمل جميع مجالات النشاط الإنساني، ويهدف إلى عدم القول بثبات شيء من الكليات والقيم والحقائق المطلقة، فليس هنالك إله ومألوه، وخالق ومخلوق، وليس هنالك شيء اسمه الحقيقة الثابتة أوالمطلقة، وذلك لأنها صيرورة دائمة، وليس هنالك بالتالي تقديس لأي شيء[٢]. لا لله سبحانه، ولا للإنسان، ولا للّغة، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «انفصال الدال عن المدلول ليس قضية لُغوية فلسفية، وإنما قضية معرفية عميقة الدلالة، لها أساس في بنية الحضارة الغربية.. وأهم الدوال في الحضارات التقليدية هو الإله (المدلول المتجاوز) فقد قامت الحضارة الغربية الحديثة بتهميشه وأحلت محله مدلولات متجاوزة أخرى مثل:... الإنسان، روح التقدم[٣]، روح الشعب[٤]،... إلخ. وأهم هذه المدلولات

(١) اللغة والمجاز (١٤٧)؛ والحداثة وما بعد الحداثة كلاهما د. عبد الوهاب المسيري (٣٠)؛ والفلسفة واللغة (٥٣).

(٢) الفلسفة واللغة (٤٧ ـ ٥٥).

(٣) الروح هي هنا الحقيقة المفكرة عموماً المتمثلة، الفاعلة بذاتها ومنه: روح التقدم، روح العصر: كل ذلك بمعنى، عقله، وفكره، ومعناه، انظر: معجم المصطلحات الفلسفية د. خليل خليل (٨٧).

(٤) مفهوم قومي شامل، يبرز من خلال الطابع القومي للشخصية القومية التي تركز على ما يجمع الشعب في إطار الارتباط بالتراث، والفلكلور، والتقاليد، والمشاعر السياسية، واللغة باعتبارها الوسائل الرئيسية للتعبير عن هذه الروح. انظر: معجم مصطلحات عصر العولمة (١٠٣).

المتجاوزة البديلة هو الإنسان. وقد أعلنت الحضارة الغربية العلمانية الحديثة أن الإله إما غير موجود أو إن وجوده غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله..»[١] «إلا أن الحضارة الغربية لم تلبث أن أسقطت الإله البديل «الإنسان» صريعاً وسلبته كل مظاهر القداسة بل حتى الإنسانية فأصبح الإنسان في الفكر الغربي إنساناً مادياً طبيعياً يُعرف بأنه «مجموعة من الدوافع والحاجات البرانية ليس لها مضمون أخلاقي إنساني»[٢].

ـ ومن الأمثلة الحية الشاهدة في الغرب على هذا الفصل التام بين الألفاظ ومعانيها أو بين الدال والمدلول ما يلي:

**ـ مصطلح الأسرة:**

لقد كان اصطلاح الأسرة يشير إلى رجل وامرأة وأطفالهما[٣]. لكن هذا الاصطلاح بهذا المعنى فُقدت الصلة بينهما، فأصبح مصطلح الأسرة في الغرب هو إشارة إلى أي ترتيب مستمر أو مؤقت بين أي أفراد من البشر من أي جنس ذكوراً كانوا أم إناثاً أم من المخنثين، فأصبح زواج اللوطيين، والسحاقيات فيما بينهم يعد إنشاءً لأسرة في المجتمع أي أن الأسرة كما يقول الدكتور المسيري أصبحت: «مثل النص ما بعد الحداثي منفتحة تماماً وقعت في قبضة الصيرورة، وهي تحمل عدداً من المعاني أقرب إلى اللا معنى»[٤]. ويعلل المسيري ذلك الانفصال بين لفظ الأسرة ومعناها المعروف على مر عصور البشرية بأنه يرجع أيضاً إلى فصل آخر بين الدال والمدلول، ألا وهو إسقاط علم النفس الغربي لمفهوم الانحراف، بحيث

(١) اللغة المجاز (١٥١).
(٢) المصدر السابق (١٥١).
(٣) انظر: في تعريف مصطلح الأسرة معجم مفاتيح العلوم الإنسانية للدكتور خليل أحمد خليل (٤١).
(٤) اللغة والمجاز (١٥٢).

أصبح كل شيء تقريباً مقبولاً، وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سويٍّ وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات.. وهذا يشكل سقوطاً كاملاً في قضية الصيرورة[1].

هذه الصور من الفصل بين الألفاظ والمعاني والتي هي فصل بين اللغة والفكر بعامة لدى تيار ما بعد الحداثة الغربي هو ما تلقفه وطار به فرحاً بعض الكتاب العرب وأصبح من كبار المروجين له الدكتور محمد أركون، الذي زعم أن القول بالفصل التام بين الألفاظ والمعاني أو اللغة والفكر حقيقة علمية موضوعية لا تقبل النقاش ولا التشكيك فيها بتاتاً مع أنه ناقش وشكك في أصول الإسلام ابتداء من القرآن والسنة فقال: «هذا التحديد الذي يشكل أساس التركيبات واليقينات التيولوجية[2] المتأخرة يفترض علاقة معينة للفكر باللغة علاقة فات أوانها وتلاحظ أن علم الألسنيات الحالي[3] يجبرنا على إعادة النظر بهذه العلاقة فالزحزحة التي أحدثتها البحوث السيمائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش»[4].

وما يمكن الوقوف عليه في ختام هذا المبحث هو القول بوجود علاقة

---

(١) المصدر السابق (١٥٢).

(٢) التيولوجيا كلمة يونانية مكونة من مقطعين: «theos» بمعنى الله، و«Logos» بمعنى علم؛ أي: علم الله وصفاته وعلاقته بالعالم، وأفلاطون أول من استخدم هذا المصطلح، ويقصد به أحاديث الشعراء عن الكون، وهو في أوسع معانيه فرع من الفلسفة ولكن معناه الشائع أنه: تنظير لدين معين، فيقال: لاهوت نصراني، أو يهودي، أو إسلامي، وهو من هذه الزاوية الضيقة يصبح تأريخياً وجدالياً ودفاعياً وهذا ما يقصده به هنا أركون. انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبه (٥٧٦).

(٣) يقصد بهم تياراً نشازاً في هذا العلم، وهو تيار ما بعد الحداثة الذي ينتمي إليه أركون.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون (٣٤). وانظر: أيضاً أمثلة لهذا التيار من الكُتاب العرب: علي حرب في كتبه نقد النص، ونقد الحقيقة.

وطيدة بين الألفاظ والمعاني وأنه لم يشكك في وجود هذه العلاقة في الوقت المعاصر إلا التيار الحداثي وما بعد الحداثي وهو بذلك صوت نشاز في الفكر الإنساني بعامة، وأن هذه العلاقة غير قابلة للفصل؛ لأنها بوضع إلهي رباني فلا يحق لأحد كائناً من كان وتحت أي ذريعة أن يفصل بينهما لفساد ذلك في اللغة والدين بل والحياة البشرية بعامة ثقافة واقتصاداً واجتماعاً وسياسة وأخلاقاً... إلخ.

# المبحث الثاني
# دور اللغة في صياغة وفهم المصطلحات وكيفية ذلك

## أولاً: دور اللغة في صياغة وفهم المصطلحات:

تعتبر اللغة العربية أساساً لا بد منه لفهم الألفاظ بعامة والمصطلحات بخاصة وهذا الأصل المؤصل والركن الركين نبه عليه الشارع الحكيم، من خلال ربطه بين مصطلحاته واللغة العربية، التي هي لسان الملة والدين فما من مصطلح في الكتاب والسنة حتى لو لم يعرف في لغة العرب من قبل - كمصطلح النفاق - إلا وله أصله ومرجعه في اللغة العربية فالصلاة لغة الدعاء والصوم الإمساك، والحج القصد.. إلخ لكنه أضاف إلى هذا المعنى اللغوي لأصل الكلمة إضافات قصد بها تخصيص تلك المعاني اللغوية العامة والمطلقة.

فربط الشارع الحكيم مصطلحاته باللغة العربية كان الغاية منه التواصل بينها وبين المتلقي وبغير ذلك الربط يستحيل التواصل مع الشارع والفهم لمصطلحاته وأحكامه قال الإمام الشافعي رحمه الله مؤكداً هذا المعنى: «فإنما

خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[١]. ولو لم يكن ما خاطبها به مما هو معروف في لسانها لم تتم معرفة دينه الحنيف؛ ولأجل ذلك اشترط علماء الإسلام الرجوع للغة العربية في تحديد معنى الألفاظ والمصطلحات، بل ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك من جعلهم هذا الأصل هو صلاح لأمور الناس في دينهم ودنياهم وأمور معاشهم، وأن التخلي عنه يعود بالفساد والخراب للدين والدنيا معاً. قال الإمام الجوهري رَحِمَهُ اللَّهُ في حديثه عن منزلة اللغة العربية: «وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها»[٢]. فهو يقرر رَحِمَهُ اللَّهُ هنا أن علم الدين والدنيا وما فيهما من مصطلحات سواء التي أتى بها الشارع أو وضعها الإنسان لعلومه لا يمكن معرفتها وفهمها إلا باللغة العربية. وذهب هذا المذهب أبو منصور الثعالبي رَحِمَهُ اللَّهُ، فلقد جعل اللغة العربية أداة العلم ومفتاحه، الذي لا يمكن أن يلج الإنسان إلى رحاب العلم من غير هذا المفتاح فقال: «والعربية خير اللغات والألسنة والإقبال على تفهمها من الديانة؛ إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد»[٣]. وقال الإمام اللغوي أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي في ربطه بين فهم اصطلاحات العلوم وبين اللغة العربية: «وأحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديب اللطيف، الذي تحقق أن علم اللغة آلة لدرك الفضيلة، لا ينتفع به بذاته ما لم يجعل سبباً إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة»[٤].

فالإمام الثعالبي قبل والخوارزمي هنا نصًّا على أن اللغة العربية أداة العلم، فلا يمكن للوصول للعلم بغير أداته التي هي اللغة العربية، وزاد الخوارزمي ذلك دقة بأن جعل فهم اصطلاحات العلوم على اختلافها منوطاً

---

(١) الرسالة للشافعي (٥١ ـ ٥٢).

(٢) الصحاح (١/ ١٦).

(٣) فقه اللغة وأسرار العربية للثعالبي (١٠).

(٤) مفاتيح العلوم للخوارزمي (١٢).

بهذه الأداة، لإحراز فضيلة تعلم تلك العلوم فما سبق من كلام أئمة اللغة يفيد وجوب الرجوع للغة العربية لتحصيل العلوم وفهم اصطلاحاتها وإلا فسد على الناس ما يتعلق بدينهم ودنياهم، ويؤكد على هذا الوجوب لمعرفة وتحديد معاني الأسماء والمصطلحات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فيقول: «ومعرفة حدود الأسماء واجبة؛ لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم لا سيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الأسماء كالخمر والربا. فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات، وبين ما ليس كذلك؛ ولهذا ذم الله من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان فإنه أثبت للشيء صفة باطلة كإلهية الأوثان»[١]. ولذلك عد رحمه الله من فسر الألفاظ على غير المعاني التي استعملت لها من الكذب على الله تعالى الذي علَّم الإنسان تلك الألفاظ على ذلك النحو فقال: «وإما عند من لا يعتبر المناسبة ـ أي بين الألفاظ والمعاني ـ فكل لفظ يصلح وضعه لكل معنى، لا سيما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنى هو مستعمل فيه فحمله على غير ذلك لمجرد المناسبة كذب على الله»[٢] ولذلك قرر رحمه الله أنه ليس لأحد أن يفسر اللفظ بمعنى لا يعرفه أحد[٣].

ولقد عاب الإمام اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس على من استعمل المصطلحات في استدلالاته وهو لا يعرف معناها في اللغة فقال: «ولقد كلمت بعض من يذهب بنفسه ويراها من فقه الشافعي بالرتبة العليا في القياس، فقلت له: ما حقيقة القياس ومعناه، ومن أي شيء هو؟ فقال:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/٥٨ ـ ٥٩).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٢/٢٧).

(٣) انظر: تلخيص كتاب الاستغاثة (٢/٦١٧)، وذلك في رده رحمه الله على البكري في زعمه أن معنى «المتوسل به» هو نفس معنى المستغيث به وقال إنه قول لم يقل به أحد قبل لا من العرب ولا من العجم.

ليس عليَّ هذا، وإنما علي إقامة الدليل على صحته. فقل الآن في رجل يروم إقامة الدليل على صحة شيء لا يعرف معناه، ولا يدري ما هو ونعوذ بالله من سوء الاختيار»[١].

وهذا النقد من الإمام اللغوي الجهبذ دليل على عمق فهمه رحمه الله، وذلك أن جهل كثير من الناس بمعاني المصطلحات من حيث اللغة يقودهم في كثير من الأحيان إلى المخالفات الشرعية، مما يوقعهم في البدع والضلالات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب»[٢].

ولهذا نجد أن من عرف المصطلح من علماء الإسلام كأهل اللغة والأصول أو غير ذلك من العلوم يشترطون وجود علاقة ومناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي[٣] وهذا أيضاً ما يشترطه العلماء المعاصرون لصحة قبول المصطلح والشهادة له بالدقة في المعنى، قال الدكتور مصطفى الحيادرة: «ثمة أمور ينبغي التوقف عندها في العلاقة بين المفهوم والمصطلح الذي يشير إليه، وأبرز هذه الأمور الدقة.. وما نعنيه بالدقة...

ألا تجانب دلالته الاصطلاحية دلالته اللغوية وهو ما نعبر عنه بالدقة العلمية»[٤].

ـ وعلى هذا الاشتراط سائر مجامع اللغة العربية المعروفة في العالم

---

(١) الصاحبي: (٦٦).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٧/ ١١٦) والأمثلة على ذلك كثيرة منها في هذا المبحث عند عرضنا لمصطلح ﴿ٱلْعَرْشِ﴾.

(٣) انظر: ذلك بخاصة في تعريفاتهم للمصطلح ص(٢٧).

(٤) من قضايا المصطلح اللغوي (١/ ٢٩).

العربي[١] ولم يخالف في ذلك إلا بعض الكتاب العرب المعاصرين الذين شذوا في عدم اشتراطهم لذلك، فأهملوا اللغة العربية وذلك بعدم الرجوع إليها لمعرفة دلالات الألفاظ والمصطلحات، ومن الأمثلة على أولئك الدكتور محمد السويسي. فلقد زعم بأن المصطلح في أغلب ما هو موضوع له في العربية لا يمت للمعنى اللغوي بصلة، ولإقناعنا بنظريته يقدم بين أيدينا شواهد منها مصطلح «الضرب» في الحساب، ومصطلح «الجار والمجرور» في النحو، وبعد ترجمتها للفرنسية ومقارنته للمصطلحين بين معناهما في العربية والفرنسية يستخلص من ذلك أنه لا معنى للضرب في الحساب ولا للجاذب والمجذوب في النحو، بحيث تنتفي في تقديره كل علاقة منطقية أو معنوية أو حسية بين معنى الكلمة اللغوية في أصل وضعها ومعناها في الاصطلاح، ويدعو إلى التحرر تماماً في وضع المصطلحات العلمية من مناسبتها للغة المعهودة، مؤكداً أن حياة اللفظة الاصطلاحية أو موتها مرهون بسيرورتها لا بكيفية تكوينها[٢].

ولقد كشف الدكتور المنجي الكعبي عوار هذا الرأي وفساد فهم السويسي لمعاني الألفاظ والمصطلحات في العربية فقال: «ويكفي المرء هنا أن ندله على لسان العرب[٣] المذكور في مراجعه ليتبين له بأن الضرب معناه في اللغة المثل، والمشاكل، والمكرر، وليس معناه كما تبادر إلى فهمه الضرب للتأديب «الخبط والنقر»، وحتى هذه المعاني فإن المماثلة، والمشاكلة، والتكرار، في قوع الفعل بها واضح في رأينا، وكذلك القول في الجار والمجرور، فالمعنى فيه هو نقل الفعل بالتعدية من معنى إلى معنى، أي جر معنى الفعل بالتعدية إلى المجرور. تقول: «ذهب الولد،

(١) من قضايا المصطلح اللغوي (٣/ ٩٠)؛ والأسس اللغوية لعلم المصطلح (٢٣٧).
(٢) انظر: العربية ومشكل الوضع والاصطلاح د. المنجي الكعبي (٢/ ٦١٥) ضمن أبحاث ندوة الدراسة المصطلحية.
(٣) انظر: تهذيب اللغة (١/ ٥٦٤) و(٣/ ٢١٠٢)؛ ولسان العرب (٢/ ٦٥) و(٥/ ٤٧٧).

وذهب الولد إلى المدرسة» فالمدرسة مجرور بـ إلى ليتصل الذهاب إليها، ويبدو أن الباحث أراد أن يُهون على أهل العربية قبول المصطلح العلمي كيفما اتفق نحته أو توريده.. دون اقتضاء رابطة لغوية معقولة، تحفظ على العربية ميزتها بالاشتقاق والتجذر»[١].

وعلى نفس المنوال والاتجاه سار محمد عابد الجابري، فلقد ادعى دعوى عريضة ليس لها أساس من الصحة ولم يذكر عليها دليلاً، سوى الأوهام والظنون الكاذبة، فلقد انتقد «الجابري» ما سماه سيطرة اللفظ والأصل والتجويز في التفكير العربي التراثي، فرأى أن العلاقة بين السلطات الثلاث تتمثل في أن سلطة اللفظ توجه الفكر إلى طلب المعاني من الألفاظ، بدل البحث عن حقائق الأشياء، وتصرف العقل عن صياغة المفاهيم، وتجعل نظامه تابعاً لنظام الخطاب، ويستمد الخطاب قوته من التجوز في الكلام القائم على الملازمات بين المعاني، فيغيب نظام السببية بغياب التفكير في نظام الأشياء. وانتقد الجابري ما وصفه بمسلك الأقدمين في فهم النصوص الذي يقوم على الاستنباط والتعامل مع الألفاظ وكأنها منجم للمعاني، وطلب الاستجابة منها لآراء مذهبية جاهزة، وتحويل العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى علاقة جواز واحتمال[٢].

ونحن نقول للجابري هنا: هل طلب حقائق الأشياء يلزم منه أن يتكلم الإنسان ويهذي من المعاني بما لا يمكن فهمه من حيث اللغة؟ كيف يمكن التواصل حينئذ مع هذا المفكر الكبير والباحث الخطير عن حقائق الأشياء؟ ثم إن هذه الحقائق هل سيحتفظ بها لنفسه ولن ينشرها بين الناس؟ فإذا كان ذلك كذلك فهذا شأنه، أم أنه يريد نشرها وإذاعتها بين الناس؟ فهم حينئذ لا يفهمون المعاني إلا من خلال ألفاظها التي وضعت

---

(١) العربية ومشكل الوضع والاصطلاح د. المنجي الكعبي (٢/ ٦١٥ ـ ٦١٦).
(٢) انظر: بنية العقل العربي لمحمد الجابري (٥٦٥ ـ ٥٩٩).

لها. ثم ما هذه القسمة الثنائية الحادة التي يرددها الجابري أفلا يمكن بحث حقائق الأشياء والوصول إلى معرفتها إلا إذا التزم الإنسان قطع العلاقة الوثيقة بين الألفاظ والمعاني؟ تلك العلاقة التي أقرتها البشرية جمعاء ومارستها خلال تاريخها الإنساني والتي عاب الجابري قدماء العرب وعلماءهم على إقرارهم لهذه العلاقة ولو على سبيل جواز الاحتمال، وهل ممكن واقعاً أن يفكر الإنسان ويبحث في حقائق الأشياء ويصل إليها من دون هذه العلاقة بين الألفاظ والمعاني؟ إن التاريخ والواقع المعاش للبشرية ولدعاة هذه الفكرة الانفصالية بين الألفاظ والمعاني أكبر دليل على استحالتها وعدم وقوعها.

ولقد حاول الجابري ممارسة البحث عن حقائق الأشياء بعيداً عن علاقة الألفاظ بمعانيها التي وضعت لها من خلال دعوته لإقامة مشروع معجمي مُعاصر للغة العربية يجمع فيه ما ذكرته المعاجم العربية القديمة وما أهملته من العربية مع جمع جميع المصطلحات العلمية والأدبية، والكلامية، والفلسفية، مولدة كانت أم معربة أم مترجمة بل أدخل فيه حتى الكلمات العامية المستعملة، وقيدها بكونها اتخذت قالباً عربياً تقبله الأذن العربية؟[١].

وهذا الخلط العجيب المريب من الجابري في حشر المصطلحات المخالفة للعربية في معانيها كمصطلحات كثير من علم الكلام والفلسفة[٢] بل وإدخال ما نص صراحة على أنه ترجم ولم يعرب مع اللهجة العامية المستعملة[٣] المعاصرة ووصف ذلك كله بأنه معجم عربي ينسب للسان

---

(١) انظر: مقاله الذي بعنوان تجديد التفكير في مشروع متجدد (٧).

(٢) كمصطلح «الأفول» فسروه بالحركة والانتقال وهو في اللغة العربية بمعنى المغيب. انظر: منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٢٠١).

(٣) عقد الإمام اللغوي ابن سيده في كتابه المخصص باباً بعنوان: «ما خالفت العامة فيه لُغات العرب من الكلام» (٤/ ٢٢٤)، وهذا من دلائل إبطال إدخال العامية =

العربي هو في الحقيقة مقدمة لهدم اللغة العربية، وإفساد لها متعمد لا يبرره الزعم بالبحث عن حقائق الأشياء والوصول إليها ولا حسن النية والقصد.

ولقد علل الدكتور طه عبد الرحمٰن وجود هذا الفصل الحاد بين الألفاظ والمعاني أو اللغة والفكر بعامة لدى الجابري وغيره من الكتاب العرب بأنه يعود ويرجع إلى تسليمهم بأن المعاني الفلسفية معان عقلية خالصة تشترك في إدراكها الأمم جميعاً وإن اختلفت ألسنتها توجد من وراء هذه الألسن المتعددة لغة كلية واحدة مضمرة في العقول، وقد نشأ هذا الاعتقاد منذ أوائل الفكر الفلسفي اليوناني متمثلاً على أبلغ وجه عند أفلاطون، ثم أصبح راسخاً في نفوس من جاء بعده، حتى ممن يرى إمكانية المعرفة عن طريق التجربة الحسية أو الشعور الحدسي، وأما ترجيحة لسبب ظهور هذه الأسطورة فيرجعه إلى مفهوم «اللوغس» الذي ارتبط بالقول الفلسفي فيقول: «إذ من معانيه العقل واللغة[1] معاً، مما دعا أوائل الفلاسفة إلى المطابقة بينهما وحيث إن المتطابقين يسد أحدهما مسد الآخر، فقد وقع الاستغناء بالعقل عن اللغة ثم الانتقال به إلى عالم غيبي ارتقى فيه تدريجياً حتى أضحى إلهاً تحته آلهة من جنسه وأُحيط الجميع بخرافات وخيالات ذات ألوان، وهذا غاية في الخروج من العقل والدخول في الأسطورة»[2].

ومن نتاج هذه الأسطورة كما يرى الدكتور طه عبد الرحمٰن أسطورة أسبقية المعنى على اللفظ، والمراد بهذه الأسبقية أن المعنى يتقرر أولاً في العقل ثم يوضع بإزائه اللفظ على أن يكون أشد الألفاظ قرباً وشبهاً به، فترتب على هذا كما يقول نتائج ثلاث: «أولاها: أن للمعاني وجود في

= بلا ضوابط علمية حقيقية لمعجم الجابري الموعود.

(١) انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٥٨٣).

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (١٢٨).

العقل تستغني فيه عن كل تشكيل لفظي أي يكون لها وجود خالص والثانية: أن الشكل اللفظي قد يقوم مقامه شكل آخر، ما دام أمراً يعرض للمعنى من خارج ولا يقوم به من الداخل والثالثة: أن لهذه المعاني الخالصة مرتبة في الوجود تعلو على رتبة الألفاظ حيث إن العقل الذي توجد فيه هو أخص ما يميز الإنسان وبه يشرف على غيره من الحيوانات»[1].

## ثانياً: كيفية الوصول إلى معرفة دلالة اللفظ والمصطلحات في اللغة:

إذا كان من الواجب الرجوع للغة العربية لتحديد دلالات الألفاظ والمصطلحات فما هي الكيفية التي من خلالها يمكن الوصول إلى تلك الغاية؟ والجواب أن ذلك يكون من خلال ما يلي:

أولاً: السماع. ثانياً: القياس.

**أولاً: السماع**: والمراد به النقل عن العرب أن هذا اللفظ معناه كذا. وعلى اعتماد السماع والنقل مصدراً أساسياً عامة علماء الإسلام من أئمة اللغة والفقه والأصول. قال الإمام اللغوي أحمد ابن فارس: «باب القول في مأخذ اللغة: تؤخذ اللغة اعتياداً كالصبي العربي يسمع أبويه وغيرهما فهو يأخذ اللغة عنهم على مرِّ الأوقات وتؤخذ تلقناً من ملقن وتؤخذ سماعاً من الرواة الثقات ذوي الصدق والأمانة ويتقي المظنون»[2].

فالإمام ابن فارس رحمه الله جعل المعوَّل في معرفة دلالات الألفاظ على السماع، وإن اختلفت الوسائل كأخذ الصبي عن والديه، أو المتلقن عمن لقنه، أو الراوي عمن روى عنه وإن كان مصطلح السماع خاصاً برواية اللغة عن العرب ولا عبرة بما خالفها من سماع الولد من والدايه أو المتلقن عمن لقنه، وقال شيخ الشافعية في همدان أبو الفضل عبد الله بن عبدان ـ في

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (١٢٩).

(٢) الصاحبي (٦٤).

وجوب أخذ اللغة عن طريق السماع والنقل وأن ذلك يكون بشروط خمسة ـ: «**أحدها**: ثبوت ذلك عن العرب بسند صحيح يوجب العمل. **والثاني**: عدالة الناقلين كما تعتبر عدالتهم في الشرعيات. **والثالث**: أن يكون النقل عمن قوله حجة في أصل اللغة كالعرب العاربة مثل قحطان ومعد وعدنان، فأما إذا نقلوا عمن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولَّدين فلا. **والرابع**: أن يكون الناقل قد سمع منهم حساً وإما بغيره فلا. **والخامس**: أن يسمع من الناقل حساً»[1].

ولذلك بيّن الإمام اللغوي أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده أنه لا إشكال لو قلبت الجزء كلاً، والكل جزأ، والبياض سواداً، والسواد بياضاً فإن ذلك لا يخل بموضوع ولا هو موحش في الأسماع، إلا أننا لا نملك فعل ما تقدم؛ لأننا لا نجد محيصاً من الالتزام بالألفاظ وبما تحمله من معانٍ كما وردت عن أهل اللغة أول وهلة، وكما سمعت منهم ونقلت إلينا فيقول: «فإن الواضع الأول المسمى للأقل جزأ وللأكثر كلاً، وللون الذي يُفرّق شعاع البصر فيبثه وينشره بياضاً، والذي يقبضه فيضمه ويحصُره سواداً لو قلب هذه التسمية فسمَّى الجزء كلاً، والكل جزأً والبياض سواداً، والسواد بياضاً، لم يخل بموضوع، ولا أوحش أسماعنا من مسموع ونحن مع ذلك لا نجد بُداً من تسمية جميع الأشياء لتختار بأسمائها ويمتاز بعضها من بعض بأجراسها وأصدائها، كما تباينت أول وهلة بطباعها وتخالفت قبل ذلك بصورها وأوضاعها ونعمَّا ما أسدَت الحكماء إليه في ذلك من دقيق الحكمة ولطيف النظر والصيغة لما حرصوا عليه من الإيضاح وأغذُّوا إليه من إيثار الإبانة والإفصاح»[2].

فابن سيده رَحِمَهُ اللهُ ينص هنا على وجوب أخذ اللغة عن طريق النقل

---

(١) المزهر للسيوطي (١/ ٥٨).

(٢) المخصص لابن سيده (١/ ٣٣).

والسماع كما وردت إلينا فلا يغير من حالها الذي وجدت عليه أول وهلة بدت فيها للوجود، وهو رَحِمَهُ اللَّهُ يثني على أهل العلم والحكمة في التزامهم إبقاء اللغة بألفاظها ومعانيها التي وضعت لها لأن ذلك هو السبيل للإيضاح والإبانة والإفصاح، وأن غير ذلك من تغيير لمعانيها هو طلسمة للغة ومجهلة في فهمها.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في تأكيد أن دلالة الألفاظ على المعاني إنما هي سمعية نقلية ـ: «إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية فلا بد أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى بحيث قد دل على المعنى به»[١]. ولذلك قرر رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا يجوز تغيير معاني الألفاظ التي استعملت في معاني معينة ومحددة إلى أخرى لم تكن معروفة لها حتى لو استند من فعل ذلك على كون ذلك من باب القياس في اللغة، فقال: «لا يجوز أن يُعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك بل هذا تبديل وتحريف»[٢].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا السياق مشترطاً السماع والنقل لمعرفة معاني الألفاظ في اللغة: «حمل اللفظ على المعنى يراد به صلاحيته له تارة، ووضعه تارة فإن أريد بالحمل الإخبار بالوضع طولب مدعيه بالنقل، وأن أريد صلاحيته لم يكف ذلك في حمله عليه؛ لأنه لا يلزم الصلاحية له أن يكون مراداً به ذلك المعنى، هذا إن اريد بالحمل الإخبار عن مراد المتكلم، وإن أريد به إنشاء معنى يدَّعيه صاحب الحمل ثم يحمل عليه الكلام فإن ذلك يكون وضعاً جديداً»[٣] والوضع الجديد لا بدّ له من دليل على صحته عن طريق السماع والنقل وإلا فلا يقبل بحال.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٢٧).
(٢) فتاوى ابن تيمية (٧/ ١١٥).
(٣) بدائع الفوائد لابن القيم (٤/ ١٦٥٩).

**ثانياً: القياس**: اختلف أهل العلم في جواز أخذ اللغة عن طريق القياس على قولين: **الأول**: قول المجيزين لأخذ اللغة عن طريق القياس وهو قول بعض علماء اللغة، والفقه والكلام، ومنهم ابن جني، وأبو إسحاق الشيرازي وفخر الدين الرازي، وأكثر الحنابلة وهو قول للشافعية[١].

**الثاني**: قول المانعين منه وعليه أكثر أئمة اللغة، والفقهاء والأصوليين، فهو قول ابن فارس[٢]، والباقلاني، والجويني وابن الأنباري، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب وبعض الحنابلة، وقول للشافعية، وعليه عامة الأحناف[٣]. ويجب أن يعلم أن مفهوم القياس اللغوي عند أهل اللغة أعم منه عند الأصوليين، فهو عند أهل اللغة يشمل ثلاثة أمور:

**الأول: قياس لفظي**: كقياس لفظ على لفظ آخر فيسمى الأول باسم الثاني لاتفاقهما في المعنى.

**الثاني: قياس نحوي**: كقياس إن النافية على «ما» النافية في العمل.

**الثالث: القياس الصرفي**: وهذا الذي يُكثر منه ابن جني في الخصائص كقياسهم في النسب إلى قَتُوبة: قَتَّبِي قياساً منهم على الأصل الذي هو قولهم في النسب إلى شنئوة: شنَئَى.

---

(١) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٥٧ ـ ٦٣)؛ والقواعد لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن اللحام (١/ ٣٩٦)؛ والمباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي تأليف الأستاذ نشأت علي محمود عبد الرحمٰن (٢٥ ـ ٣٨).

(٢) أما قول ابن فارس في الصاحبي: «اجمع أهل اللغة، إلا من شذ عنهم، أن للغة العرب قياسا» ص(٦٦) فقد يظن أنه يتعارض مع ما ذكر عنه بأعلاه، وليس كذلك، بل القياس المراد به هنا هو الاشتقاق من الأصول لقولهم اسم الجن مشتق من الجنان وهذا ما صرح به بعد ذلك ص(٦٦ ـ ٦٧).

(٣) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٥٧ ـ ٦٧)؛ والقواعد لابن اللحام (١/ ٣٩٦)؛ والمباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه (٢٥ ـ ٣٨).

ـ أما الأصوليون فالقياس اللغوي لديهم هو المعنى الأول فقط، وهو الذي أثار اهتمامهم وعليه مدار كلامهم[١]. وسبب اهتمامهم به لما يترتب عليه من تعليق للأحكام الشرعية على فهم المصطلح الشرعي. ومحل الخلاف بين القائلين بجواز القياس في اللغة والمانعين منه يكمن في الأسماء المشتقة من المعاني الذي هو النوع الأول من أنواع القياس عند أهل اللغة، وهو الذي عليه مدار كلام أهل الأصول، فهل يجوز أن يقال مثلاً في الخمر أنه مشتق من المخامرة أو التخمير؟ فإذا سمّى خمراً بهذا الاشتقاق هل يصح أن يسمى النبيذ خمراً مثلاً؟ ولقد اتفق القائلون بجواز القياس في اللغة بعدم إدخال ما يلي في باب القياس اللغوي:

١ ـ أسماء الإعلام الجامدة، والألقاب المحضة؛ لأنها لا تفيد وصفاً للمسمى، وإنما وضعت لمجرد التعيين والتعريف ولو قلبت فسميت زيداً بعمرو وعكسه لصح إذ كل اسم منها لم يختص بمن سمِّي به لمعنى، حتى لا يجوز أن يعدل به إلى غيره.

٢ ـ المصادر التي يقال هي مشتقة من الأفعال نحو ضرب ضرباً فهو ضارب، وقتل قتلاً فهو قاتل، فهذا ليس بقياس، بل هو معلوم ضرورة من لغتهم ونطقهم على هذا الوجه[٢].

**حجة القائلين بجواز القياس**: إن حجة القائلين بجواز القياس هي قولهم إذا جاز إجراء القياس في الأحكام الشرعية عند فهم المعنى جاز إجراء القياس في الأسامي اللغوية عند فهم المعنى، فاللغة لها علل مفهومة، وإلا لما وضع العلماء المتقدمون الحدود والقوانين وعمل بها المتأخرون معنىً يُفاد ولا غرض ينتحيه الاعتماد ولكان القوم جاءوا بجميع المواضي، والمضارعات، والمصادر، وأسماء الأزمنة، والأمكنة، ولكن

---

(١) انظر: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه (٣٨).

(٢) انظر: المزهر للسيوطي (١/٥٩ ـ ٦٠).

القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه على ضربين:

**أحدهما**: ما لا بد من تقبله كهيئته لا بوصيَّة فيه، ولا تنبيه عليه، نحو حجر، ودار... إلخ.

**الثاني**: ما وجدوه يتدارك بالقياس، وتخف الكُلْفة في علمه على الناس ففنَّنوه وفصَّلوه إذْ قدروا على تداركه من هذا الوجه القريب، المغني عن المذهب الحزْنِ البعيد[(١)].

فعمدة القائلين بجواز القياس هو وجود مناسبة بين اللفظ المقيس والمقيس عليه، وكل ما كان كذلك فيصح القياس عليه إلا أنه يجب أن يتنبه إلى أن القائلين بجواز القياس في اللغة وضعوا ضوابط لذلك منها ما يلي:

١ ـ أن القياس لا يكون إلا على أصل سماعي، فلا يصح القياس بدون أصل: قال ابن جني في الخصائص: «باب في الامتناع من تركيب ما يخرج عن السماع[(٢)]» وقال الفخر الرازي: «الطريقة إلى معرفة اللغة إما النقل المحض كأكثر اللغة، أو استنباط العقل من النقل.. وأما العقل الصرف فلا مجال له في ذلك»[(٣)].

فابن جني يمنع من قياس وتصرف خارج عن الأصل المسموع، كما أن الإمام الرازي ربط صحة القياس الذي هو عمل العقل بالنقل وأبطل التصرف العقلي المحض المعزول عن النقل الذي هو السماع.

**٢ ـ** تقديم السماع على القياس إذا تعارضا: قال ابن جني في الخصائص: «باب في تعارض السماع والقياس: إذا تعارضا نطقت

---

(١) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٦١)؛ والخصائص لابن جني (٢/ ٢٩).
(٢) الخصائص (٢/ ١٣).
(٣) المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي (٢/ ٨٧).

بالمسموع على ما جاء عليه ولم تقسه في غيره»[١] بل جعل ابن جني إهمال قاعدة تقديم السماع على القياس عند التعارض بينهما سبباً إلى خبال الكلام، وانتقاض الأوضاع فقال: «فالزم هذه الحجة، فمتى كان التصرف في الموضع ينقض عليه أصلاً، أو يخالف بك مسموعاً مقيساً، فالغه ولا تَطُر بجانبه»[٢].

ومع هذه الحجج التي ساقها القائلون بجواز القياس في اللغة والضوابط لصحة القياس، إلا أن المانعين منه قد ردوا حجج القائلين بجواز القياس في اللغة وما بني عليها من ضوابط وضعت لصحة القياس، فكان ردهم على النحو التالي:

**أولاً**: عدم التسليم بإمكان التوصل إلى معرفة أكثر علل العربية، فمن المعلوم أن في اللغة أشياء كثيرة غير محصاة لا نعرف لها سبباً، ولا نجد إلى الإحاطة بعللها مذهباً، فمن ذلك إهمال ما أهمل وليس في القياس ما يدعو إلى إهماله وهذا أوسع من أن يحوج إلى ذكر طرف منه، ومنه الاقتصار في بعض الأصول على بعض المثل، ولا نعلم قياساً يدعو إلى تركه نحو امتناعهم أن يأتوا في الرباعي بمثال فَعْلُلٍ أو فَعَلٍّ أو فِعِلٍّ أو فُعُلّ ونحو ذلك، وكذلك اقتصارهم في الخماسي على الأمثلة الأربعة دون غيرها مما تجوِّزه القسمة، ومنه أن عدلوا فُعَلاً عن فاعل في أحرف محفوظة وهي ثُقَل، وزُحل، وغُدر، وعُمَر، وزُفر، وجُشَمَ وقُثم، وما يقل تعداده، ولم يعدلوا في نحو مالك، وحاتم، وخالد وغير ذلك فيقولوا: مُلَل، ولا حُتَم، ولا خُلَد، ولسنا نتعرف سبباً أوجب هذا العدل في هذه الأسماء التي أريناكها دون غيرها فإن كنت تعرفه فهاته، هذه الحجة للمانعين من القياس أوردها عنهم ابن جني في

---

(١) الخصائص (١/١١٧).

(٢) المصدر السابق (٢/١٥).

الخصائص[١]. ولقد أقر ابن جني بقوة هذه الحجة، لكنه أجاب عنها بقوله: «إن من أمعن النظر وحكَّم بديهية العقل ورجع إلى الحس وجد أن سبب إهمال ما أهمل أو غير ذلك مما وجد في لغة العرب أكثره متروك للاشتغال، وبقيته ملحقة به ومقفاة على أثره»[٢]. فابن جني يرى أن سبب ذلك الترك من العرب لما أهملوه هو طلبهم للاستخفاف في الكلام، وتركهم لما ثقل منه، وهذا من ابن جني مجرد ظن وتخمين لا عن جزم ويقين، بدليل عدم دفعه أن يكون لهم في بعض ذلك أغراض أخرى من أجلها أهملوا ما أهملوا،[٣] لم يتوصل إليها ابن جني بعد، ثم إنه يذكر بعد ذلك سبباً آخر فيقول: «نعم وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفي علينا لبعدها في الزمان عنا»[٤] والحقيقة أن هذا السبب ليس هو فقط من باب الظن والتخمين، بل هو سبب يبطل حجة من يرى القياس، فهم يرون صحة القياس لإمكان فهم العلة في اللغة، وقوله هنا أن أسباب التسمية تكون خافية علينا لبعدها في الزمان عنا ينفي إمكانية معرفة العلة في اللغة فإذا كان سبب التسمية خافياً علينا فكيف نفهم وجه القياس حتى نقيس؟ وهذا إشكال حقيقي لم يجب عليه ابن جني والقائلون بجواز القياس في اللغة.
ولأجل ذلك فقد قال الإمام الجويني في رده على المجيزين للقياس في اللغة: «والقول الضابط فيه أن الذي يدعي ذلك إن كان يزعم أن العرب أرادته ولم تُبح به فهو متحكم... وإن كان يزعم أن العرب لم تعن ذلك فيلحق، فإلحاق شيء بلسانها ـ وهي لم ترده ـ محال، والقياس في حكم من يبتدئ وضع صيغة»[٥].

(١) انظر: الخصائص (١/ ٦٠).
(٢) المصدر السابق (١/ ٦٢).
(٣) المصدر السابق (١/ ٧١).
(٤) المصدر السابق (١/ ٧١).
(٥) البرهان في أصول الفقه للإمام الجويني (٥٣).

**ثانياً**: مع التسليم بجواز القياس في اللغة لوجود مناسبة وعلة مفهومة المعنى بين الأصل والفرع، فإن هذه المناسبة ليست مطردة كالقياس الشرعي، إذ إن الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا حصر لها، وهي لم توضع لا على جهة السمع، ولا حتى على جهة القياس من قبل القائلين به، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مقرراً ما سبق: «إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية، فلا بد أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى بحيث قد دل على المعنى به، لا يكتفي في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى، إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا يحصى عددها إلا الله، وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنى كقول طائفة من أهل الكلام والبيان»[١].

بل إن ابن جني قال في الخصائص «باب في امتناع العرب من الكلام بما يجوز في القياس»[٢]. فهذا دليل على عدم اعتماد المناسبة. سبباً لوجود القياس في اللغة.

**ثالثاً**: أنه يلزم من تجويز القياس في اللغة أن يسمى البنج خمراً؛ لأنه يخامر العقل، وأن تسمى الدار قارورة؛ لأن الأشياء تستقر فيها، وأن يسمى الغراب أبلقاً لاجتماع السواد والبياض فيه... إلخ. وهذا لم يقل به أحد ممن أجاز القياس، ولذلك فإن فهم المعنى إن فهم لا يلزم منه إدخال غيره فيه بلا حجة وبلا دليل من السماع والنقل عن العرب، وهذا ما وقع فيه للأسف بعض أهل العربية، فلقد أدخلوا في معاني الألفاظ ما ليس

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٢٧).

(٢) الخصائص (١/ ٣٣٣)، ولقد حاول ابن جني أن يبرر هذا الفعل من العرب فقال إن ذلك يرجع لأحد سببين:
أ ـ لاستغنائهم بلفظ عن لفظ.
ب ـ أو لأن قياساً آخر عارضه فعاق عن استعمالهم إياه.
وهذا منه مجرد رأي مبني على الظن ولا دليل عنده لما ذهب إليه.

منها. قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «إن النحارير رُبَّما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللَّبس والتعنيت»[١]. وفي نفس هذا السياق يقول الإمام ابن فارس معلقاً على كلام الخليل بن أحمد: «قلنا فليتحرَّا أخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة، والثقة، والصدق، والعدالة فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا»[٢]؛ أي من إدخال معاني على العربية ليست فيها.

**ـ ثمرة الخلاف:**

الثمرة والفائدة من هذا الخلاف هو ما يترتب عليه من فهم الاصطلاحات الشرعية التي علق عليها الشارع أحكامه، وهذا من الأهمية بمكان، فالأصوليون بنوا أحكاماً شرعية على قاعدة «جواز القياس في اللغة» قال الإمام علي بن اللحام الحنبلي بعد سوقه لآراء العلماء في هذه المسألة: «إذا تقرر هذا فذكر طائفة من الأصوليين: أن مما ينبني على هذه القاعدة من الفروع:

١ ـ أن اللائط يحد قياساً على الزاني، بجامع الإيلاج المحرم.

٢ ـ وشارب النبيذ يحد قياساً على شارب الخمر، بجامع السكر والتخمير.

٣ ـ ونباش القبور يُقطع قياساً على سارق أموال الأحياء، بجامع أخذ الأموال خفية»[٣].

إلا أن ابن اللحام رحمه الله لم ير صحة هذه البناء على هذه القاعدة

---

(١) الصاحبي (٦٤).

(٢) المصدر السابق (٦٤).

(٣) القواعد لابن اللحام (١/٣٩٨). وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٤٨٣).

فقال: «وهذا البناء ليس بناء جيداً بل هو واضح البطلان»[١] أما سبب وضوح بطلان هذا القياس اللغوي بين تلك الأمثلة فيبينه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وأما الخمر فقد ثبت بالنصوص الكثيرة والنقول الصحيحة أنها كانت اسماً لكل مسكر، لم يسم النبيذ خمراً بالقياس، وكذلك النباش كانوا يسمونه سارقاً كما قالت عائشة: «سارق موتانا كسارق أحياءنا» واللائط عندهم كان أغلظ من الزاني بالمرأة»[٢].

فشيخ الإسلام يقرر أن هذه المعاني ليست قياساً في اللغة، بل جاءت في اللغة سماعاً، وأما النباش فهم يسمونه سارقاً وفقاً للسماع المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم، ولغتهم العربية يحتج بها على أن الكلام عربي، وكذا اللائط ليس عندهم في معنى الزاني بل هو أغلظ بكثير من الزاني.

وكما لجأ بعض الأصوليين ممن يرى جواز القياس في اللغة لبناء أحكام شرعية تفصيلية عليها، لجأ لاستعماله بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة مثلاً فبنوا عليه أحكاماً عقدية، فالمعتزلة ترى أن العبد يخلق فعله بنفسه، وأن الله لا يخلق فعل العبد بناء على قاعدتهم في العدل من أنه تعالى منزه عن القبيح ولا يظلم أحداً؛ ولأجل ذلك يقولون في مثل قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣].

أي سماهم ضلالاً وحكم عليهم بالضلال[٣] فهم هنا تصرفوا في صيغتي «أفعل» و«فَعلَل» فجعلوهما بمعنى واحد، وكان هذا الفعل منهم بناء على القياس اللغوي المأخوذ بزعمهم من بيت شعر للكُميِّت:

---

(١) القواعد لابن اللحام (١/٣٩٨).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٧/١١٦).

(٣) انظر: الكشاف لزمخشري (١/٢٦)؛ وآمالي المرتضى (١/٣٠٧).

فطائفة قد أكفرتني بحبِّكم وطائفة قالوا مسيءُ ومُذنب[١]

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إبطال هذا المعنى المبني على جواز القياس في اللغة: «وذهب أهل القدر في قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣] إلى أنه على جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة ولهم بالهداية، وقال فريق منهم يضلهم: ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم: يبين لهم ويرشدهم، فخالفوا بين الحُكمين ونحن لا نعرف في اللغة أفعلتَ الرجل نسبته، وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى فعَّلتُ تقول: شجَّعت الرَّجل وجبَّنته، وسرَّقته، وخطَّأته، وكفَّرته، وفسَّقته، وفجَّرتُه.. ولا يقال في شيء من هذا كله أفعلته وأنت تريد نسبته إلى ذلك»[٢].

وقال أبو بكر الأنباري في إبطاله لهذا المعنى مع الطريق الذي جاء منه ألا وهو القياس اللغوي «هذا التأويل فاسد؛ لأن العرب إذا أرادوا ذلك المعنى قالوا: ضلَلَ يَضْلَلُ واحتجاجهم «ببيت الكُميت» باطل؛ لأنه لا يلزم من قولنا: «أكفر» في الحكم صحة قولنا: «أضلَّ». وليس كل موضع صحَّ فيه «فَعَل» صحَّ «أفْعَلَ»، ألا ترى أنه يجوز أن يقال: كسره ولا يجوز أن يقال: أكسره، بل يجب فيه الرجوع إلى السماع»[٣].

هذه بعض الآثار المترتبة على القول بجواز القياس اللغوي لمن أجازه، وسواء كان القياس اللغوي جائزاً أم ليس كذلك فعلى التقدير بجوازه فإن المجيزين له لم يجعلوه بلا قيد بل وضعوا له قيوداً، منها: أن يكون له أصل في السماع، وتقديم السماع على القياس عند التعارض، وهي عند الالتزام بها تخفف من التلاعب بدلائل الألفاظ، ولكنها حقيقة لا تلغيها، ولذلك كان لقول المانعين من القياس اللغوي وجاهة لا لأن

---

(١) ديوان الكميت (٢).

(٢) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٢٣ ـ ١٢٤).

(٣) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (١٦/ ٢١٢ ـ ٢١٣).

القياس اللغوي قد يستغل من قبل المحرفين للكلم عن مواضعه فحسب بل لافتقاده لدلائل الموضوعية التي تقول بصحته كما سبق أن بُيِّن في اعتراضات المانعين للقياس على قول المجيزين له. وبذلك يعلم أن الطريق لعلم معاني الألفاظ في اللغة هو ثبوت ذلك عن طريق السماع. بشروطه السابقة فلا يصح حينئذٍ استعمال القياس العقلي في اللغة.

## ثالثاً: أمثلة لمصطلحات خالفت معانيها اللغة العربية:

### أولاً: مصطلح «العرش»:

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن «العرش» هو الفلك المستدير من جميع جوانبه، وهو محيط بالعالم من كل جهة، ولذا سموه الفلك التاسع، والفلك الأطلس، والأثير. قال الإمام الأيجي(١) في كتابه المواقف في نقله لأقوال أولئك الفلاسفة: «زعموا أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة، تشتمل على أربعة وعشرين فلكاً، فلك الأفلاك: وهو يسمى بالفلك الأطلس؛ لأنه غير مكوكب وبالعرش المجيد في لسان الشرع»(٢) وهذا ما فسر به ابن سينا العرش في رسالته «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» فقال: «ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن يحمله ثمانية، فهذه الثمانية هي: الثمانية الأفلاك التي تحت هذا الفلك المحيط»(٣).

---

(١) هو أبو الفضل عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار عضُد الدين الأيجي، عالم بالأصول، والمعاني والعربية، من أهل إيج (بفارس)، تولى القضاء، ومات مسجوناً في محنة له جرت مع والي كرمان. من مصنفاته: المواقف في علم الكلام؛ والعقائد العضدية؛ وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، توفي عام (٧٥٦هـ). انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٢/ ٣٢٢)؛ والأعلام للزركلي (٣/ ٢٩٥).

(٢) المواقف في علم الكلام للآيجي (٢٠٠).

(٣) رسالة إثبات النبوات لابن سينا نقلاً عن كتاب ابن سينا بين الدين والفلسفة حمودة غرابة (١٣٧ ـ ١٣٨) رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة عن مخطوطة.

أما علماء اللغة فلم يذكروا أن معنى العرش هو السموات والأرض وما فيهن من الخلق، بل قال الإمام الجوهري: «العرش: سرير الملك وعرش البيت سقفه، وقولهم ثل عرشه: أي وهن أمره وذهب عزه، قال زهير:

تدار كتما عبساً وقد ثُلَّ عرْشُها وذُبيان إذ زلَّت بأقدامها النعْلَ

والعرش والعريش: ما يستظل به»[1]. وقال الإمام الأزهري: «عرش: قال الله جل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقال في موضع آخر: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]. والعرش في كلام العرب: سرير الملك يدل على ذلك سرير ملكة سبأ سماه الله جل وعزّ عرشاً فقال: ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۝٢٣﴾ [النمل: ٢٣] قلت: والعرش في كلام العرب أيضاً: سقف البيت، وجمعه عُرُش، ومنه قول الله جل وعز: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]... وقال ابن الأعرابي أيضاً: العرش: بناء فوق البئر يقوم عليه الساقي.. قال: والعرش الملك يقال: ثلَّ عرشه: أي زال ملكه وعزه.. قلت: وقد رأيت العرب تُسمِّي المظالَّ التي تُسوَّى من جريد النخل ويُطرح فوقها الثِّمام وعروشاً. وقال الليث: العرش: السرير للملك، والعرش: ما يستظل به.. وقيل لرسول الله ﷺ يوم بدر نبني لك عريشاً تستظل به؟»[2].

وقال الإمام ابن فارس: «عرش العين والراء والشين أصل صحيح واحد يدل على ارتفاع في شيء مبني ثم يستعار في غير ذلك من ذلك العرش. قال الخليل: العرش سرير الملك» وهذا صحيح قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠] ثم استعير ذلك فقيل لأمر الرجل

---

(١) الصحاح (٣/ ٨٤٩).

(٢) تهذيب اللغة (٣/ ٢٣٩١ ـ ٢٣٩٣).

وقوامه عرش، وإذا زال ذلك عنه قيل: ثلَّ عرشه.. ومن الباب تعريش الكرْم؛ لأنه رفعه والتوثق منه، والعريش بناء من قضبان يرفع ويوثق حتى يظلل، وقيل للنبي ﷺ يوم بدر: «ألا نبني لك عريشاً». وكل بناء يستظل به عرش، وعريش، ويقال لسقف البيت: عرش، قال الله تعالى: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الحج: ٤٥]. والمعنى أن السقف يسقط ثم يتهافت عليه الجدران ساقطة، ومن الباب: العريش، وهو شبه الهودج يتخذ للمرأة تقعد فيه على بعيرها»[(١)].

فتبين مما سبق أن العرش لا يدخل في معناه «الفلك المحيط» بل أصل معنى العرش كما قال ابن فارس هو الارتفاع في شيء مبني، وهو يأتي على معان تدور على ثلاثة هي:

١ - سرير الملك، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.

٢ - ما يستظل به، كسقوف البيت وما يبنى على البئر، وتستظل به المرأة على بعيرها.

٣ - الملك والأمر، ومنه قول زهير: تداركتما عبساً وقد ثلَّ عرشها، أي ذهب ملكها. ولذلك حصر الإمام ابن قتيبة معاني العرش في المعنيين الأولين، وأما الثالث فهو بالأساس راجع إلى الأول، فمن كان له ملك كان له سرير ملك، فقال في معرض رده على الجهمية في تأويلهم لمعنى العرش على غير لغة العرب: «وطلبوا للعرش معنىً غير السرير، والعلماء في اللغة لا يعرفون للعرش معنى إلا السرير، وما عرش من السقوف وأشباهها. قال أمية بن أبي الصلت:

مجدوا الله وهو للمجد أهل ... ربنا في السماء أمسى كبيرا

بالبناء الأعلى الذي سبق ... الناس وسوى فوق السماء سريرا

---

(١) معجم مقاييس اللغة: (٧٢٥).

شرجعاً[١] لا يناله بصر العين ترى دونه الملائك صورا»[٢]

وهذا المعنى اللغوي للعرش ينسجم تماماً مع التعريف الاصطلاحي الشرعي للعرش عند السلف رضوان الله عليهم، فلقد قال ابن كثير في تعريفه للعرش: «هو سرير ذو قوائم تحمله الملائكة وهو كالقبة على العالم وهو سقف المخلوقات»[٣].

ومما يدل على امتناع كون معنى العرش «الفلك المحيط» ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧].

وقوله ﷺ: **«كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض»**[٤]، فالله ﷻ ذكر في كتابه، ونبيه ﷺ في سنته سبق خلق الله للعرش على خلق السموات والأرض والتي من بينها الأفلاك الموجودة في السماء فكيف يفسر العرش بأنه الفلك المحيط؟ وهذا الفهم لهذه النصوص الشرعية هو ما ذهب إليه ابن عباس ﷺ بقوله: **«إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئاً فكان أول ما خلق الله القلم، فأمره وكتب ما هو كائن وإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه»**[٥].

---

(١) الشرجع هنا هو السرير، قال الليث: «الشرجع هو السرير» واستدل على ذلك ببيت لأمية بن الصلت وهو قوله في ذكر الخالق سبحانه ملكوته: واقتات شرجعه بَداحٌ بدبدُ. انظر: تهذيب اللغة (٣/ ١٨٥٠).

(٢) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٤٧ ـ ٤٨).

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (١/ ٩).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد برقم (٧٤١٨).

(٥) أخرجه الدارمي في كتاب الرد على الجهمية (٣٨)؛ والإمام ابن جرير في تفسيره: (٢٣/ ١٤٦).

٢ ـ لو كان العرش معناه الفلك المحيط لكان معنى قوله تعالى في حق أبوي يوسف ﷺ: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي أجلسهما على الفلك المحيط بالكون أجمع، ولكان معنى قوله تعالى في حق ملكة سبأ ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] أي فلك محيط بالكون، وهذا لا يقوله عاقل.

٣ ـ كما أن مما يدل على فساد قولهم ما ثبت في الشرع من أن للعرش قوائم، وأنه يهتز، ومعلوم أن الأفلاك ليس لها قوائم كما أنها متحركة دائماً بحركة متشابهة لا تغير فيها ولا اهتزاز[1].

**ثانياً: مصطلح التحرر:**

يرى الدكتور حسن حنفي أن مصطلح التحرر هو المصطلح المعاصر المناسب ليكون بديلاً لمصطلح «الإسلام» وذلك بحجة أنهما يحملان نفس المعنى الأصلي اللغوي للكلمة «إسلام» التي شحنت بمعاني تاريخية ألصقت بها ولم تكن ضمن معناها الأصلي، فيقول حسب زعمه: «وكذلك لفظ «الإسلام» مشحون بعديد من المعاني كلفظ دين، فإن أمكن من الناحية النظرية على الأقل التعبيرية عن معنى فإنه لا يمكن ذلك من الناحية العملية؛ وذلك لأنه أصبح هو أيضاً محملاً بما لا حصر له من المعاني التي قد تتفق أحياناً مع المعنى الأصلي للفظ، وليس من الضروري أن تقوم هذه المعاني في ذهن المتعلم أو سامع، ولكن يكفي أن تكون شائعة في الجو الثقافي كي يستحيل بعدها استعمال اللفظ للتعبير به عن المعنى الأصلي وإيصاله، فهو أساساً مصطلح يشير إلى دين معين، وإلى ميدان معين، وليس لفظاً عاماً يدل على معنى مستقل عن كل ميدان، مثل: حرية،

---

(١) انظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين لسيد نعمان خير الدين الألوسي (٤٥٠ ـ ٤٥١)، وانظر: لمزيد من التعرف على صفات العرش كتاب العرش لمحمد بن عثمان بن أبي شيبة تحقيق ودراسة د. محمد بن خليفة التميمي.

تحرر، مساواة، إنسانية، وحتى لو استعمل اللفظ ابتداء من معناه الاشتقاقي فإن معناه التاريخي يكون أقوى وأمثل للأذهان، ومن الصعب تجريد الذهن وتخليصه من المعنى الشائع وإلزامه بالمعنى الاشتقاقي الأول فلفظ «التحرر» هو اللفظ الجديد الذي يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم»[١].

فمصطلح الإسلام إذاً شحن بمعانٍ تاريخية خالفت معناه الأصلي في اللغة، ولا حيلة في تخليص هذا المصطلح مما علق به من المعاني التاريخية حتى لو رجعنا به إلى معناه الأصلي في اللغة، ولكن عزاؤنا الوحيد هو في استبداله بمصطلح «التحرر» الذي يرى فيه «حنفي» خير بديل لمصطلح الإسلام لموافقته له في معناه الأصلي اللغوي.

ونحن عند الرجوع إلى المعنى الأصلي اللغوي لمصطلحي الإسلام والتحرر نجد أن بينهما بوناً شاسعاً، فالإسلام قال علماء اللغة في معناه الأصلي ما يلي:

ـ يقول الإمام الجوهري في الصحاح في معنى أسلم: «وأسْلَمَ الرجل في الطعام أي أسلف فيه، وأسْلَمَ أمره إلى الله: أي سلَّم، وأسْلَمَ أي دخل في السَلْم وهو الاستسلام، وأسْلَمَ من الإسلام.. واستسلم أي انقاد»[٢] وقال الإمام الأزهري: «وأما الإسلام فإن ابا بكر محمد بن بشار قال: يقال فلان مسلم وفيه قولان: أحدهما هو المستسلم لأمر الله والثاني: هو المخلص لله العبادة من قولهم: سلَّم الشيء لفلان أي خلَّصه، وتسلم له الشيء أي خلَّص له... فالإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول ﷺ»[٣].

---

(١) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم د. حسن حنفي (٩٩).
(٢) الصحاح (٤/ ١٥٨٤ ـ ١٥٨٥).
(٣) تهذيب اللغة (٢/ ١٧٤٥).

وقال ابن فارس: «مسلم: السين واللام والميم معظم بابه من الصحة والعافية ويكون فيه ما يشذ والشاذ عنه قليل، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى.. ومن الباب أيضاً الإسلام: وهو الانقياد؛ لأنه يَسْلم من الإباء والامتناع... ومن باب الإصحاب والانقياد السَّلم الذي يسمي السلف كأنه مال أسلم ولم يمتنع من إعطائه»(١).

وقال في لسان العرب: «السَّلَمُ: الاستسلام: وقال الخطابي إنه السَّلَم بفتح السين واللام يريد الاستسلام الإذعان، كقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ﴾ [النساء: ٩٠] أي الانقياد... والإسلام والاستسلام، والانقياد والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع، وإظهار الشريعة، والتزام ما أتى به النبي ﷺ»(٢).

فظهر من خلال أقوال علماء اللغة أن الإسلام هو في اللغة الانقياد والخضوع والإذعان، أو سلامة الشيء من الأذى.

وأما مصطلح التحرر فلقد قال علماء اللغة في معناه الأصلي ما يلي:

قال ابن فارس: «حرَّ: الحاء والراء في المضاعف له أصلان:

فالأول: ما خالفه العبودية، وبرئ من العيب والنقص، يقال: هو حرٌّ بيِّنُ الحروريِّة والحرِّيَّة، ويقال: طين حُرٌّ، لا رمل فيه، وباتت فلانة بليلة حُرَّة إذا لم يصل إليها بعْلها في أول ليلة، فإن تمكن منها فقد باتت بليلة شيباء قال النابغة:

شُمْسُ موانعُ كلَّ ليلةٍ حُرَّةٍ يُخْلِفْنَ ظنَّ الفاحش المِغْيارِ

وحُرُّ الدار: وسطها وحمل على هذا شيء كثير... والثاني: خلاف البرد يقال: هذا يوم ذو حَرٍّ...»(٣).

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤٦٥).

(٢) لسان العرب (٤/٦٦٢ ـ ٦٦٣).

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢٢٣).

وقال في الصحاح: «حرر: الحَرُّ ضد البرد والحرارة ضد البرودة.. والحُرُّ بالضم: خلاف العبد.. وحَرَّ الرجل يحَرَّ حُرِّيَّة من حُرَّية الأصل..»[1].

وقال في تهذيب اللغة: «حرَّ حرر قال الليث الحر: نقيض البرد... وقال ابن الأعرابي: حرَّ يتحرَّ: إذا أُعتق.. والحُرُّ فرخ في الحمام..»[2].

فظهر أن معنى التحرر في اللغة هو الانعتاق والانطلاق من آصار العبودية وإغلالها، وهذا هو المراد، فتبين حينئذ البون الشاسع بين معنى الإسلام، والتحرر في اللغة، فالإسلام هو استسلام، وانقياد، وإذعان، وخضوع، ففيه نفي لمعنى الحرية والاختيار مقابل اختيار آخر.

أما التحرر فهو ضد الإسلام، والانقياد، والخضوع، والإذعان، ففيه إطلاق للحرية الكاملة للإنسان، فلا يخضع لإرادة أحد غير إرادته.

فظهر بذلك زيف دعوى «حسن حنفي» في أن التحرر والإسلام معناهما الأصلي اللغوي واحد، فثبت أنهما على العكس من ذلك فهما نقيضان لا يجتمعان، قال الإمام اللغوي الأزهري عند تعريفه الاصطلاحي للإسلام قال: «بأنه إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول ﷺ» وهو تعريفه أيضاً عند ابن منظور في لسان العرب فهما ربطا بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، بل أقاما المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي الذي أفاد عبودية المسلم لربه، وخضوعه، وقبوله، وإذعانه، لما أتى به رسوله ﷺ وهذا مما يؤكد بطلان حجج حسن حنفي في استبدال مصطلح التحرر بالإسلام، خاصة إذا عرفنا أن معنى التحرر الاصطلاحي يخالف المعنى الاصطلاحي للإسلام كما خالفه لغة قبل ذلك، فالتحرر اصطلاحاً هو:

---

(١) (٢/٥٤٤ ـ ٥٤٥).

(٢) تهذيب اللغة (٧٨٠ ـ ٧٨١).

«تحرير الطبقة العاملة والمرأة من الاضطهاد السياسي والاقتصادي والثقافي»[١].

فالتحرر يمنع أن تُمارس على الإنسان أي إرادة غير إرادته فهو يتحرر من كل ما يراه اضطهاداً سواء كان سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو دينياً فله الإرادة الكاملة المتحررة من كل إرادة حتى الإرادة الإلهية.



(١) معجم الماركسية النقدي لجيرار بن سوسان وجورج لابيكاد (٣٨٠ ـ ٣٨٢) هذا هو مفهوم التحرر والتحرير في آخر مراحله.

# المبحث الثالث

## استعمال المصطلحات التي ألفاظها من قبيل المشترك والمتواطئ

إن الرجوع إلى اللغة العربية لمعرفة معاني ألفاظ ومفردات المصطلحات من الأهمية بمكان كما سبق بيانه، إلا أن من ألفاظ اللغة ما هو متعدد الدلالة وإن كان لفظه واحداً، وذلك كلفظ العين الذي يطلق على العين الباصرة، وعين الماء، والذهب.. إلخ، ومنها ما هو متفق اللفظ والمعنى لكن يختلف فهمه بحسب ما أضيف إليه، وذلك كلفظ اليد في حق الخالق. والمخلوق، فالأول يسمى بالمشترك اللفظي أو اللغوي، والثاني يسمى بالمتواطئ، فما هو مفهوم كلٍ من المشترك، والمتواطئ، وكيف يمكن فهمهما فهماً صحيحاً.

### أولاً: تعريف المشترك والمتواطئ:

١ ـ تعريف المشترك اللفظي أو اللغوي: قال الإمام ابن فارس في تعريفه للمشترك في كتابه الصاحبي تحت عنوان (باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق): «ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى كقولنا عين الماء،

وعين المال وعين الميزان»[١].

فعبر ابن فارس في تعريفه للمشترك بأنه «اتفاق اللفظ واختلاف المعنى». ولم يختلف تعريف علماء أصول الفقه عن تعريف أهل اللغة للمشترك في النتيجة فلقد عرفوه بأنه: «اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي»[٢].

وتعريفه عند شيخ الإسلام ابن تيمية هو «أن يكون اللفظ دالاً على معنيين[٣] من غير أن يدل على معنى مشترك بينهما البتة»[٤].

وهذا المشترك عند شيخ الإسلام يسميه بالمشترك اللفظي الخاص أو المحض[٥]؛ وذلك لأن المشترك لديه قسمان: المشترك اللفظي الخاص أو المحض وتعريفه ما سبق، والمشترك العام: وهو الذي يكون في اللفظ والمعنى وهو المتواطئ العام.

٢ ـ تعريف: المتواطئ:

يعرفه أهل المنطق بأنه: «الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان... فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية»[٦] فمعنى صدقه على أفراده بالسوية بأن لا يكون على بعضها أولى أو أقدم أو أشد أو أزيد بالنسبة إلى البعض الآخر[٧].

---

(١) الصاحبي (٢٠٦ ـ ٢٠٧). وانظر: فقه اللغة الثعالبي (٢٨٨).

(٢) انظر: شرح جمع الجوامع للمحلي (١/ ٢٩٢).

(٣) قد يكون معنى اللفظ المشترك أكثر من ذلك لكن مراد شيخ الإسلام الأحد الأدنى لاعتباره مشتركاً.

(٤) فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٤١٦).

(٥) المصدر السابق (٢٠/ ٤١٦ ـ ٤٢٨).

(٦) التعريفات (٢٨٠).

(٧) انظر: مصطلحات جامع العلوم لأحمد النكري (٧٩٧).

ويعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه «ما اتفق لفظه ومعناه» فيقول: «الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متفقاً وهي المتواطئة وقد يكون معناها متبايناً وهي المشتركة اشتراكاً لفظياً»[١].

ويلاحظ هنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ جعل الأسماء المشتركة والمتواطئة من قبيل الأسماء المتفقة في اللفظ، إلا أنه ميز بين المتواطئة والمشتركة بأن المتواطئة متفقة أيضاً في المعنى كما اتفقت في ألفاظها، وأما المشتركة فهي مختلفة في المعنى.

كما يلاحظ أيضاً أن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ اكتفى في تعريف الأسماء والألفاظ المتواطئة بأنها متفقة اللفظ والمعنى، ولم يضف إلى التعريف التسوية المطلقة الكاملة بين هذه المعاني المشتركة للألفاظ المتفقة، وهذا لأنه ينتقد المناطقة ومن سار على دربهم من الفلاسفة الإسلاميين في هذه التسوية فهو يقول: «وكما أن الماهية والذات تنقسم إلى قديمة ومحدثة، وماهية الرب عين ذاته فكذلك الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث ووجود الرب عين ذاته ووجود العبد عين ذاته، وذات الشيء هي ماهيته، فاللفظ من الألفاظ المتواطئة ولكن بالإضافة يخص أحد المسميين والمسميين إذا اشتركا في مسمى الوجود والذات والماهية لم يكن بينهما في الخارج أمر مشترك يكون زائداً على خصوصية كل واحد كما يظنه أرسطو وابن سينا، والرازي، وأمثالهم، بل ليس في الخارج وجود مطلق، ولا ماهية مطلقة، ولا ذات مطلقة...»[٢].

ولذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ يقسم المتواطئ إلى قسمين:

**القسم الأول: التواطئ العام أو «الأسماء المشككة»:**

وتعرف: بأنها «الكُلِّي الذي لم يتساوى صدقه على أفراده بل كان

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/ ٢٢٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٢٠٤).

حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشدّ مما في الممكن»[١].

قال رحمه الله في حديثه عن الأسماء والصفات المقولة على الخالق والمخلوق:

«ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطئ العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن»[٢].

والذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هو ما اختاره الجماهير من العلماء فلقد قال في حديثه عن الاختلاف في أسماء الخالق والمخلوق أيهما حقيقة والآخر مجاز.

«قالوا: إنه حقيقة فيهما، لكن أكثرهم قالوا: إنه متواطئ التواطئ العام أو مشككا أن جعل المشكك نوعاً آخر»[٣] ثم غلّط رحمه الله من جعل

---

(١) التعريفات (٣٠٢). وانظر: مصطلحات جامع العلوم النكري (٨٤٤)؛ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية (١٨٤).

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية (١٥٥)، وهذا هو الوجه الذي ذكره ولم يسمه في الفتاوى (٢٠/٤٢٧).

(٣) فتاوى ابن تيمية (٢٠/٤٤٢).

ذلك من قبيل المشترك اشتراكاً لفظياً فقال: «إنما جعله مشتركاً شرذمة من المتأخرين، لا يعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين»[١].

**القسم الثاني: التواطئ الخاص:**

ويعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه «الذي تتماثل معانيه في موارد ألفاظه»[٢] وذلك مثل إنسان ورجل وامرأة فهي متماثلة المعاني في جميع ما ترد فيه، وكلا قسمي المتواطئ يردان بكثرة في اللغة كما قرره شيخ الإسلام بقوله: «الأسماء المتواطئة وهي جمهور الأسماء الموجودة في اللغات وهي أسماء الأجناس اللغوية»[٣].

## ثانياً: كيفية فهم الألفاظ المشتركة والمتواطئة:

يجب أن نبين أن الاشتراك اللفظي والمتواطئ إنما هما في الأذهان، أو في معاجم اللغات، أما في الخارج فلا يوجد إلا المتميز والمختص بذلك اللفظ المشترك أو المتواطئ الذي يميزه عن ما سواه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن»[٤] أما في الخارج فبين الشيخ أنه لا يوجد إلا المختص أو المقيد أو المميز عن غيره، فقال: «إن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيناً مقيداً وإن معنى الاشتراك الموجود في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه وإن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وأفعاله»[٥]

(١) المصدر السابق (٢٠/ ٤٤٢).
(٢) المصدر السابق (٢٠/ ٤٤٢)؛ والرد على المنطقيين (١٥٥).
(٣) المصدر السابق (٣/ ١٢٣)؛ و(٢٠/ ٤٢٧).
(٤) الرد على المنطقيين (١٥٥).
(٥) فتاوى ابن تيمية (٣/ ٧٦).

وهذا ما أكد عليه الباحثون المعاصرون. يقول د. رمضان عبد التواب: «المشترك اللفظي لا وجود له في واقع الأمر إلا في معجم لغة من اللغات، أما في نصوص هذه اللغة واستعمالاتها فلا وجود إلا لمعنى واحد من معاني هذا المشترك اللفظي»[١].

أما القيود والمخصصات أو المميزات يشملها جميعاً هنا اسم «القرينة» فهي التي تحدد لنا المعنى المراد من اللفظ المشترك والمتواطئ.

**١ ـ تعريف القرينة:**

يعرف أهل العربية القرينة بأنها: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»[٢].

ومرادهم لا بالوضع إخراج كون المجاز قرينة من القرائن لأنه موضوع بالوضع النوعي[٣]. وقال الجرجاني في التعريفات بأنها: «أمر يشير إلى المطلوب»[٤] فالقرينة إذاً إشارة إلى علامة أو دليل يدلنا على المعنى المراد من الألفاظ الموجودة في النص، سواء كانت في داخل النص، أو مرتبطة به من الخارج، فمصطلح القرينة إذاً يشتمل على عناصر لفظية وغير لفظية مرتبطة بالمعنى المراد[٥].

**٢ ـ أنواع القرائن:**

**تنقسم القرائن إلى قسمين:**

**القسم الأول: قرينة الاستعمال:**

١ ـ معنى الاستعمال اصطلاحاً: عرف الإمام القرافي الاستعمال

---

(١) فصول في فقه العربية د. رمضان عبد الثواب (٣٣٤).
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ٥٧٥).
(٣) انظر: المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه (٢٥٢).
(٤) التعريفات للجرجاني (٢٥٥).
(٥) علم التخاطب الإسلامي للدكتور محمد محمد يونس علي (٦٥).

بأنه: «إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز»[(١)].

فقوله أن الاستعمال إطلاق لفظ وإرادة مسماه يبين أن الاستعمال هو قصد المتكلم، وذلك بإرداته لمعنى من معاني اللفظ المتعددة، فيستعمل هذا المعنى لهذا اللفظ، وذلك لأنه من غير الممكن عقلاً أن يدل اللفظ على المعنى بنفسه من غير قصد من المتكلم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولم يقل أحد من العقلاء إن اللفظ يدل على المعنى بنفسه من غير قصد أحد»[(٢)]. ولذلك ذهب أهل العلم إلى أن هذا الاستعمال على هذا النحو إن كان مشتهراً بحيث يكون الغالب والأعم في الاستعمال من قبل اللسان العربي إرادة هذا المعنى لهذا اللفظ من بين سائر معانيه فهو دليل، وأصل، وقاعدة، يجب الرجوع إليها والأخذ بها، إلا إذا ظهر ما يمنع ذلك من القرائن والأدلة المعتبرة الصارفة عن هذا الأصل أو القاعدة.

٢ ـ أقوال العلماء في تقرير قرينة الاستعمال:

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله: «لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب، حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب، لا أن تعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر فتُصرف معانيها بعلة المجازات إلى ما هو أنكر، ونرد على الله بداحض الحجج التي هي أعوج، وكذلك حتى ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم، حتى يأتي متأول ببرهان بين أنه أريد بها الخصوص؛ لأن الله تعالى قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ فأثبته عند العلماء: أعمَّه

---

(١) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للإمام القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (٢٠).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٢٠/٤١٧).

وأشدّه استفاضة عند العرب»[١].

ولقد قرر الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله هذا الأصل وأكد عليه في غير موطن من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [يونس: ٨٧]. فبعد أن ذكر المعاني الواردة في القبلة اختار أن معناها واجعلوا بيوتكم مساجد تصلون فيها، وعلل ذلك بقوله: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب القول الذي قدَّمنا بيانه، وذلك أن الأغلب من معاني البيوت ـ وإن كانت المساجد بيوتاً ـ البيوت المسكونة إذا ذكرت باسمها المطلق دون المساجد لها اسم هي به معروفة خاص لها ذلك: المساجد، فأما البيوت المطلقة بغير وصلها بشيء ولا إضافتها إلى شيء فالبيوت المسكونة، وكذلك القبلة الأغلب من استعمال إياها في قبل المساجد والصلوات، فإذا كان ذلك كذلك، وكان غير جائز توجيه معاني كلام الله إلا إلى الأغلب من وجوهها المستعمل بين أهل اللسان الذي نزل به دون الخفيِّ المجهول، ما لم تأت دلالة تدل على غير ذلك، ولم يكن على قوله «اجعلوا بيوتكم قبلة». دلالة تقطع العذر بأن معناه غير الظاهر المستعمل في كلام العرب لم يجز لنا توجيهه إلى غير الظاهر الذي وصفنا القول في قوله قِبْلَةً»[٢] وقال الإمام أبو بكر محمد بن القاسم بن الأنباري رحمه الله معللاً نقده ورده لما ذهب إليه قطرب من تفسيره للهجر في قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ﴾ بأن المراد به اعطفوهن إليك: «وهذا القول عندي بعيد، لأن المعنى الثاني لم يستعمل في الناس والمفسرون يقولون هجرانهن ترك مضاجعتهن»[٣].

---

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريس الجهمي العنيد (٢/ ٨٥٥ ـ ٨٥٦).

(٢) تفسير ابن جرير (١٢/ ٢٦٠).

(٣) الأضداد لابن الأنباري (٣٢٣).

فهذا المعنى الذي حمل قطرب معنى الآية عليه معنىً غير مستعمل في الناس ولا مشهور في اللغة؛ لأنه إنما يطلق على النوق، أما إطلاقه على النساء في مثل هذه الحال فلم يرد عن العرب فلا يترك المعنى المشهور والمتبادر للفظة إلى معنى غامض غريب إلا بدليل يدل عليه ولا دليل هنا(١).

وقال الإمام العز ابن عبد السلام رحمه الله في تأصيله لذلك الأصل والقاعدة: «اللفظ محمول على ما يدل عليه ظاهره في اللغة أو عرف الشرع أو عرف الاستعمال ولا يحمل على الاحتمال الخفي ما لم يقصد أو يقترن به دليل»(٢).

فاللفظ يحمل على ما ظهر من معانيه في اللغة وهذا لا يكون إلا بشهرته وغلبته في اللسان العربي، فما كان كذلك لا يحمل على المعاني الخفية بلا بينة أو دليل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في حديثه عن وجوب حمل اللفظ المتواطئ على عمومه ولايستثنى من ذلك العموم خصوص إلا بدليل متصل يبين ذلك الخصوص: «واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأن ذلك تلبيس وعي»(٣).

٣ ـ الأمثلة على هذا الأصل:

أ ـ مثال على المشترك اللفظي: لفظ «البَرْد».

قال الإمام ابن جرير رحمه الله في تفسيره للفظ البرد في قوله تعالى في حق الكفار في جهنم والعياذ بالله ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾﴾ [النبأ: ٢٤] أن

---

(١) انظر: التفسير اللغوي د. مساعد الطيار (١٥٠ ـ ١٥١).
(٢) القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام (٢/ ٢١٩).
(٣) فتاوى ابن تيمية (٦/ ٤٣٢).

البرد هو برد الشراب وليس المراد بالبرد هنا النوم: «وقوله: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤﴾ يقول: لا يطعمون فيها برداً يَردُّ حر السعير عنهم إلا الغساق، ولا شراباً يرويهم من شدة العطش الذي بهم إلا الحميم، وقد زعم بعض أهل العلم بكلام العرب[1] أن البرد في هذا الموضع النوم، وإن معنى الكلام: لا يذوقون فيها نوماً ولا شراباً واستشهد لقيله ذلك بقول الكندي:

بردت مراشفها عليَّ فصدني عنها وعن قبلاتها البرْدُ

يعني بالبرد: النعاس. والنوم إن كان يُبرِّدُ غليل العطش، فقيل له من أجل ذلك: البرْدُ فليس هو باسمه المعروف، وتأويل كتاب الله على الأغلب من معروف كلام العرب دون غيره وبنحو الذي قلنا في ذلك أهل التأويل»[2].

فمع ورود هذان المعنيان لكلمة البرْد في لسان العربية[3] إلا أن ابن جرير رحمه الله طبق الأصل والقاعدة لديه في مثل هذه الحالة، فحمل معنى البرد على ما يبرد من الشراب ونحوه، ولم يحمله على المعنى الثاني الذي هو النوم لكون الأول هو الأصل والمشهور والمعروف من غالب وعامة استعمال العرب لهذه الكلمة.

ولذلك أيد الإمام أبو جعفر النحاس حمل معنى البرد على ما حمله عليه الإمام ابن جرير الطبري فقال رحمه الله: «وأصح هذه الأقوال القول الأول، لأن البرد ليس باسم من أسماء النوم وإنما يحتال فيه فيقال للنوم برد لأنه يُهدِّي العطش، والواجب أن يحمل كتاب الله جلَّ وعز على الظاهر والمعروف من المعاني إلا أن يقع دليل على غيره ذلك»[4].

---

(١) المراد به هنا الإمام أبوزكريا يحيى الفراء، في كتابه معاني القرآن (٣/ ٢٢٨).
(٢) تفسير ابن جرير (٢٤/ ٢٧ ـ ٢٨).
(٣) انظر: هذان المعنيان في تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٣٠٤)؛ والصحاح للجوهري (٢/ ٣٨٩).
(٤) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس (٥/ ١٣٢).

ب ـ مثال على اللفظ المتواطئ: لفظ الناس:

استدل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في رده على من أنكر رؤية النساء لله عز وجل في الدار الآخرة بأن لفظ الناس عام يشترك فيه الرجال والنساء على حد سواء، ولا مخصص لهذا اللفظ المتواطئ فيجب حمله على عمومه وذلك ما جاءت به النصوص من مثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: **هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟** قالوا: لا يا رسول الله، قال: **فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب** قالوا: لا قال: **فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه..**»[(١)] قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فلما قال النبي: «**فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه**» **أليس** قد علم بالضرورة أن هذا خطاب لأهل الموقف من الرجال والنساء؟ لأن لفظ «الناس» يعم الصنفين، ولأن الحشر مشترك بين الصنفين، وهذا العموم لا يجوز تخصيصه، وإن جاز جاز على ضعف لأن النساء أكثر من الرجال، إذ قد صح أنهن أكثر أهل النار[(٢)]، وقد صح لكل رجل من أهل الجنة زوجتان من الأنسيات سوى الحور العين[(٣)]، وذلك لأن من في الجنة من النساء أكثر من الرجال وكذلك في النار فيكون الخلق منهم أكثر. واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأن ذلك تلبيس وعي ينزه عنه كلام الشارع»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير برقم (٤٥٨١)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٢٩٩، ٣٠٠).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض برقم (٣٠٤)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٨٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق برقم (٣٢٤٦)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها برقم (٢٨٣٤).

(٤) فتاوى ابن تيمية (٦/ ٤٣٢).

ومما يؤيد صحة ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في إدخال النساء في عموم لفظ الناس في رؤيتهن لربهن ما ورد في السنة عن أم سلمة ﵂ أنها قالت: «كنت أسمع الناس يذكرون الحوض ولم أسمع ذلك من رسول الله ﷺ، فلما كان يوماً من ذلك والجارية تمشطني فسمعت رسول الله ﷺ يقول: **«أيها الناس»**، فقلت للجارية: استأخري عني، قالت إنما دعا الرجال ولم يدع النساء، فقالت: إني من الناس...»[1]، فأم سلمة ﵂ اعتبرت خطاب النبي ﷺ **«أيها الناس»**، يشمل النساء وأبطلت فهم الجارية التي كانت تظن بأنه خاص بالرجال، والصحابة ﵃ قولهم حجة في اللغة العربية كما سبق بيانه.

ـ فإن لم يكن لأحد معاني اللفظ المشترك غلبة على باقي المعاني لتساويها في الاستعمال، فحينئذ يرجع إلى السياق فهو الذي يحدد المعنى المراد من بين سائر المعاني في المشترك اللفظي وهو الذي يخرج اللفظ المتواطئ عن العموم الذي هو أصل له فهو الفيصل في بيان معنى اللفظ الوارد في النص.

**القسم الثاني: قرينة السياق «المساق»[2]:**

**١ ـ تعريف السياق اصطلاحاً**: عرف السياق في الاصطلاح بأنه: «ما يصاحب اللفظ مما يساعد على توضيح المعنى من ألفاظ، سواء تقدمته، أو تأخرت عنه أو اكتنفته من جانبيه»[3]. كما عرف بأنه: «علاقة لغوية أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلامي»[4]. فالتعريف الأول للسياق

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل برقم (٢٢٩٥).

(٢) انظر: دلالة السياق د. ردة الله الصاعدي (٤٦ ـ ٤٧).

(٣) انظر: الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي د. كاصد ياسر الزبدي ضمن مجلة آداب الرافدين عدد ١١٤ نقلاً عن المباحث اللغوية نشأت علي (٢٥٢).

(٤) علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية د. فريد عوض (١٥٧).

كان مقصوراً على ما يبين اللفظ والمصطلح من خلال سياقه النصي أو اللفظي فقط بينما كان التعريف الثاني أعم وأشمل، فأضاف إلى مفهوم السياق مراعاة الموقف والحال الذي وجد فيه النص المقالي أو اللفظي، فهو يراعي حال الأشخاص، والأزمان، والأماكن، التي حدث فيها الكلام، وهو بذلك يستوعب السياق بجميع أنواعه.

### ٢ ـ دور السياق وأهميته في بيان المعنى:

إن السياق بالمعنى السابق له دور في بيان معاني الألفاظ والمصطلحات فمن المعلوم أن اللفظ والمصطلح يتغير معناه بحسب السياق الوارد فيه فمصطلح «السنة» مثلاً عند استعمال الفقهاء له في سياق كلامهم وتعريفاتهم تختلف دلالته عند الأصوليين، وهو عند المحدثين له معنى ثالث، وعند اللغوين له معنى رابع، وعند أهل العقيدة له معنى خامس؛ لأن كل فريق من هؤلاء العلماء ينظر إليه من زاوية اختصاصه واهتمامه[(١)].

وقد أدرك العلماء قديماً وحديثاً هذه الوظيفة الهامة للسياق بل إن فكرة السياق ودلالته على المعاني الحقيقية للكلام مطروحة في الفكر الإنساني عند أفلاطون، وأرسطو، فقد تحدث أفلاطون في كتابه «فيدروس» عن مراعاة مقتضي الحال في الخطابة، وكذلك عرض أرسطو في كتابه «فن الشعر» لموضوع مقتضى الحال، وأشار إلى أن الفكرة هي القدرة على إيجاد اللغة التي يقتضيها الموقف ويتلاءم وإياه[(٢)]. وقد لا نبالغ إذا قلنا أن استشعار أهمية السياق ودوره في بيان المعنى كان من المسلمات في كل الحضارات سواء قاموا بتدوين شواهد ذلك في كتبهم أم لم يقوموا بذلك؛

---

(١) انظر: نظرات حول مصطلحات حديثية د. حسين أبو لبابة (٤١٩) ضمن ندوة الدراسة المصطلحية، ومن قضايا المصطلح اللغوي العربي د. مصطفى الحيادرة (١/١٤١).

(٢) انظر: الكلمة دراسة لغوية معجمية د. حلمي خليل (١٥٧).

وذلك لأن السياق له دور أساسي في التواصل الإنساني وإهماله يضعف كثيراً من التواصل والتفاهم بين البشر[١]. ولأجل ذلك كان لعلماء الإسلام اهتمام بالغ بالسياق فقاموا بدراسته وعولوا عليه في حل ما أشكل معناه فالإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ عقد باباً في كتابه الرسالة بعنوان: «الصِّنف الذي يبين سياقه معناه»[٢] وضرب على ذلك أمثلة عديدة، والإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ اعتبر قرينة السياق وذلك فيما نقله عنه القاضي أبو يعلى فقال: «وقد اعتبر أحمد القرائن.. فقال في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٧] قال: المراد به علم الله لأن الله افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم»[٣].

كما اعتبر الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللهُ السياق في ترجيحاته لتفسير القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠﴾ [عبس: ٢٠] فإن لأهل العلم في معنى السبيل قولين:

١ ـ خروج الإنسان من بطن أمه، وتيسير الله له ذلك.

٢ ـ تيسير الله للإنسان بتعليمه طريق الحق والباطل.

فرجح ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ ما يمليه سياق الآيات فقال: «وأولى التأويلين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: ثم لطريق الخروج من بطن أمه يسره وإنما قلنا ذلك أولى التأويلين بالصواب لأنه أشبههما بظاهر الآية وذلك أن الخبر من الله قبلها وبعدها عن صفة خلقه وتدبيره جسمه وتصريفه إياه في الأحوال، فالأولى أن يكون أوسط ذلك نظير ما قبله وما بعده»[٤].

---

(١) انظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار (١٩).

(٢) الرسالة للشافعي (٦٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٥/ ٤٧٠)؛ ونص كلام الإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية (١٣٨).

(٤) تفسير ابن جرير (٢٤/ ١١٣).

وقال الإمام الغزالي رحمه الله منبهاً إلى أهمية السياق في كشفه عن المعاني المشكلة في اللفظ «وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال من إشارات، ورموز وحركات، وسوابق، ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها»[١].

فالإمام الغزالي بيَّن أن الألفاظ التي تتجاذبها احتمالات عديدة في معانيها يبينها السياق إما من خلال لفظ مكشوف وواضح في داخل النص يبين معنى اللفظ المحتمل أو إحالة على دليل عقلي لفهم معنى اللفظ في هذا السياق أو غير ذلك من قرائن السياق التي لا يمكن أن يحيط بها شخص آخر كأن يكون ممن يعيش ضمن هذا الحدث الكلامي فهو الوحيد الذي يستطيع أن يرى ما لا يراه الآخرون، وذلك من خلال بعض الدلائل التي يراها ويفهمها.

ولقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قاعدة اعتبار السياق في كثير مما كتب وتعرض له من مسائل علمية فمن ذلك قوله رحمه الله: «إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحق به من القرائن اللفظية والحالية»[٢] بل جعل اعتبار دلالة السياق أصلاً عظيماً في فهم الكتاب والسنة ومعرفة الاستدلال بأوجهه المختلفة سواء كانت الأدلة وحياً أم أدلة للخلق، فقال بوجوب أن يُنظر «في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من (من القرائن)[٣] والدلالات فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب

(١) المستصفى للإمام الغزالي (١/ ٣٩٩ - ٤٠٠).
(٢) فتاوى ابن تيمية (٦/ ١٤).
(٣) في الفتاوى لفظ ﴿ٱلْقُرْءَانَ﴾ وهو خطأ والسياق يأبى ذلك، والأصح لفظ القرائن المثبت بأعلاه.

والسنة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال، والاعتراض، والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق»(١).

ولذلك رأى شيخ الإسلام ابن تيمية أن من أسباب الخطأ في فهم نصوص الكتاب والسنة إهمال قرينة السياق وعدم اعتبارها فقال: «وأما النوع الثاني من مستندي الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين:... الثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمتنزل عليه والمخاطب به فهم قد راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام»(٢) وقال أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا السياق: «فمن تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها عرف مقصود القرآن، تبين له المراد، وعرف الهدى، والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين»(٣).

وقال الإمام ابن القيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ في تثمينه لدور السياق وأهميته في الكشف عن معاني الألفاظ «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغلط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]. كيف تجد سياقه يدل على

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ١٨ ـ ١٩).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦) والأولى: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥/ ٩٤). وانظر: الاستقامة لابن تيمية (١/ ١٠)؛ والجواب الصحيح (١/ ٢٧٦).

أنه الذليل الحقير»[١].

وقال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ مثبتاً أهمية السياق - والذي يسميه «المساق» - في فهم كلام العرب على الإطلاق وإلا صار من أهمله ضحكة وهزأة بين العالمين فكيف بمن يريد فهم كلام الله أو كلام رسوله العربي الأمين: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزأة فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ»[٢]، ثم بين رَحِمَهُ اللَّهُ أن اعتبار السياق هو الطريق العدل والمأخذ الوسط في فهم كلام الله ورسوله ﷺ بين الباطنية الذي فسروا الوحي على غير مراده، وبين من يفرْط في تحميله من مباحث اللغة التي لم يأتي عن أصحاب اللغة ومعهودهم في الخطاب.

فقال: «فلا بد من ضابط يعول عليه مأخذ الفهم. والقول في ذلك - والله المستعان - إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات، والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم من رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف؛ فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده»[٣].

ثم بين رَحِمَهُ اللَّهُ أن اعتبار السياق أمر لا بد منه في كل مسألة لفهم معاني الكلام وإن ذلك طريق الراسخين في العلم، وأما من لم يعتبر بدلالة

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم الجوزية (٤/ ١٣١٤).

(٢) الموافقات (٣/ ٤١٩ - ٤٢٠).

(٣) الموافقات (٤/ ٢٦٥ - ٢٦٦).

السياق فحاله شبيهة بحال المتبع للهوى فقال: «وكذلك الأمر أبداً في كل مسألة يتبع فيها الهوى أولاً ثم يطلب لها المخرج من كلام العلماء أو من أدلة الشرع، وكلام العرب أبداً لاتساعه وتصرُّفه يُحتمل أنحاء كثيرة، لكن يَعلم الراسخون المراد منه من أوَّله أو آخره، أو فحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه، فمن لا يعتبره من أوَّله إلى آخره ويعتبر ما أنبنى عليه؛ زلَّ في فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها ببعض فيوشك أن يزلَّ، وليس هذا من شأن الراسخين وإنما هو من شأن من استعجل الرتبة طلباً للمخرج في دعواه»[1].

ولم يقف الاهتمام بالسياق وبيان دوره في الكشف عن المعنى عند علماء الإسلام، بل إن علم اللغة الحديث أصبح يؤسس لمناهج رئيسة لدراسة المعنى من خلال السياق، ومن أبرز العلماء المعاصرين في الغرب العالم الإنجليزي «فيرث Firth» [١٩٦٠م] مؤسس المدرسة الإنجليزية في علم اللغة الحديث، والتي عرفت بما سمي «المنهج السياقي»، والتي كان مقرها لندن وفيرث يؤسس نظريته هذه على أن معنى الكلمة لا ينكشف إلا من خلال وضعها في سياقات مختلفة، فهو يؤمن بأن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، أو دورها الذي تؤديه في اللغة، وذلك بناء على إيمانه بالوظيفة الاجتماعية للغة. وبناء على قولهم بأن معنى الكلمة لا ينكشف إلا من خلال السياق فنفوا أن يكون الطريق إلى معنى الكلمة هو رؤية المشار إليه أو وصفه أو تعريفه[2] وكلامه الأخير مما ينازع فيه ولكن الشاهد من ذلك كله اعتباره السياق ركيزة أساسية في فهم المصطلح والألفاظ بعامة[3]

---

(١) الاعتصام (٢/ ١٠).

(٢) انظر: علم الدلالة إطار جديد تأليف ف. ر بالمر ترجمة د. صبري السيد (١٤٥). وانظر: علم الدلالة د. أحمد مختار عمر (٦٨)؛ وعلم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية د. فريد عوض حيدر (١٥٧).

(٣) انظر: الكلمة د. حلمي خليل (١٥٧).

وتبع فيرث كثير من العلماء الغربيين المعاصرين، وأشهر هؤلاء الأمريكي «نعوم تشومسكي» صاحب نظرية «النحو التحويلي»[(١)] والتي من ضمن ما تقوم عليه اهتمامها الفائق بالسياق، وذلك تحت ما يسمى لديهم بقيود التوارد التي هي من أهم ما في النظرية التحويلية من اعتماد السياق اللغوي بوصفه مجموعة من العلاقات المعجمية والنحوية فلا تصح الجملة لديهم حتى تصح من الجهة النحوية ومن الجهة الدلالية، والثانية يظهرها ويكشف عنها السياق[(٢)].

ولذلك أصبح من المسلمات في الغرب اعتبار نظرية السياق في كشف المعنى حتى قال بالمر: «ليس هناك دليل على أن معرفة معنى جملة لا يستلزم معرفة السياق الذي تستخدم فيه»[(٣)].

**وظائف السياق:**

تبين من خلال ما سبق من الدلائل أهمية السياق واعتباره ركناً أساسياً لا غنى عنه في حل ما أشكل معناه، بل هو في الحقيقة همزة الوصل والتواصل بين البشر، وما ذلك إلا للوظائف التي يؤديها والتي أُشير إلى أهمها في كلام العلماء سابقاً وخاصة كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ذلك ما يلي:

* معرفة طرق الاستدلال.
* معرفة وفهم الاعتراضات العلمية والجواب عليها.
* تبيين المجمل

---

(١) النحو التحويلي: علم يدرس ويبحث الاختلافات النحوية والتركيبية لعدة جمل مختلفة ظاهرياً مع أنها تحمل معنى واحداً. انظر: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية د. عليه عياد (١٤٥).

(٢) انظر: دلالة السياق د. ردة الله بن ردة الطلحي (٢١٧).

(٣) علم الدلالة، ف. ر بالمر (٧١).

* تعيين المحتمل.
* القطع بعدم احتمال غير المراد.
* تخصيص العام.
* تقييد المطلق.
* تنوع الدلالة.

**٣ ـ أنواع السياق:**

يقسم علماء العربية والأصول السياق إلى نوعين:

**الأول**: سياق المقال (اللفظي). **الثاني**: سياق الحال (الموقف).

وإليهما أشار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[١].

**فالسياق المقالي أو اللفظي** المراد به: «الأصوات والكلمات والجمل التي تتابع في حدث كلامي معين أو نص لغوي»[٢] أو هي «البيئة التي تحيط بصوت أو كلمة أو عبارة أو جملة»[٣]. فكل لفظ موجود في الحدث الكلامي مكتوباً كان أو مسموعاً سابقاً للفظ الذي أشكل معناه أو تالياً له فهذا هو السياق المقالي أو اللفظي وله دور مهم في الكشف عن ما أشكل معناه من ألفاظ النص.

ولقد برز عند السلف الاهتمام بالمدلول السياقي للّفظ وهذا موجود عندهم خاصة في كتب الوجوه والنظائر. قال الإمام الزركشي رحمه الله عن مظاهر هذا الاهتمام من خلال تصنيفاتهم في علوم القرآن: «النوع الرابع في

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ١٤).
(٢) الكلمة د. حلمي خليل (١٦١).
(٣) علم الدلالة د. فريد حيدر (١٥٨).

جميع الوجوه والنواظر وقد صنف فيه قديماً مقاتل بن سليمان وجمع فيه من المتأخرين كابن الزاغوني، وأبو الفرج ابن الجوزي والدامغاني الواعظ، وأبو الحسين بن فارس وسمى كتابه الأفراد»[١].

**ـ مثال على السياق اللفظي: لفظ «الظن».**

قال مقاتل بن سليمان[٢] تفسير الظن على ثلاثة وجوه:

١ ـ فوجه منها الظن يعني اليقين فذلك في (ص): ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ﴾ [ص: ٢٤] يعني أيقن داود أنما ابتليناه، وقال في الحاقة: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠﴾ [الحاقة: ٢٠] يعني أني أيقن، وقال في البقرة: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠] يعني: إن أيقنا.

٢ ـ والوجه الثاني: الظن: يعني الشك، فذلك قوله في حم الجاثية: ﴿قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢] يعني: إن نشك إلا شكاً ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.

٣ ـ الوجه الثالث: الظن يعني التهمه فذلك قوله في إذا الشمس كورت ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝٢٤﴾ [التكوير: ٢٤] يعني وما هو على الغيب بمتهم، وقال في الأحزاب: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب: ١٠] يعني اتهام النبي ﷺ فيما أخبرهم به من أن الله يفتح عليهم»[٣].

**الثاني: سياق الحال أو «الموقف»** والمراد به: مجموعة العوامل

---

(١) البرهان للزركشي (١/ ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٢) هو أبو الحسن، مقاتل بن سليمان البلخي، إمام في علم التفسير، روى عن مجاهد، وعطاء وابن سيرين، وروى عنه بقية بن الوليد، وعبد الرزاق، وهو متهم بتشبيه الله بخلقه، من كتبه: كتاب الأشباه والنظائر في القرآن الكريم توفي (١٥٠هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٣٧٣)؛ والسير للذهبي (٧/ ٢٠١).

(٣) الأشباه والنظائر في القرآن الكريم المقاتل بن سليمان البلخي تحقيق د. عبد الله شحاته (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

والعناصر المحيطة بالنص من خارجه التي تعين المفسر على تفسيره»[١].

ويشمل ذلك مراعاة حال المتكلم، والسامع، وزمن المحادثة، ومكانها، والعلاقة بين المتحدثين، والقيم المشتركة بينهم، والكلام السابق للمحادثة[٢].

ولقد نص شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على اعتبار قرينة الحال، وفصَّل في المراد بها عند حديثه عن أسباب الخطأ في التفسير للقرآن الكريم فقال: «قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به»[٣].

فهو ذكر ثلاثة عناصر:

١ ـ المتكلم ٢ ـ المنزل عليه ٣ ـ المخاطب به.

وهي ترجع إلى عنصرين عند التحقيق:

١ ـ حال المتكلم ٢ ـ حال المخاطب بالكلام.

ولقد اهتم علماء الإسلام بسياق الحال، ومن أعظم صور هذا الاهتمام لديهم اهتمامهم بأسباب النزول في تفسيرهم للقرآن الكريم، ومما يدل على اهتمامهم به قول الإمام الواحدي: «لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[٤].

وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم

---

(١) الدلالة في البنية العربية (١٢٦).

(٢) انظر: علم الدلالة د. فريد حيدر (١٦٠).

(٣) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٥٥).

(٤) الإتقان للسيوطي (١/ ٥٩).

بالسبب يورث العلم بالمسبب»[(١)].

وقال الإمام بن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن»[(٢)].

وقال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في حديثه عن السياق الذي يسميه «المساق» في اعتباره لسياق الحال: «أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات، والنوازل»[(٣)]، ثم ذكر مما يعين على فهم القرآن والنظر في أسباب النزول فقال: «وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل فنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر»[(٤)].

ولقد ذكر الإمام الزركشي أن مما يعين على فهم المعنى عند الإشكال معرفة أسباب النزول فقال: «معرفة النزول وهو أعظم معين على فهم المعنى.. وكانت الصحابة والسلف يعتمدونه»[(٥)].

**مثال على سياق الحال أو (الموقف): لفظ «الصاحب»** قال الله تعالى: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

فهذه الآية سبب نزولها عندما التجأ النبي ﷺ وأبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى غار ثور ثلاث ليال عندما طلبهم مشركو قريش، فسياق الحال أبان عن أن المراد بلفظ صاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه. فعن أنس رضي الله عنه أنه قال:

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٣٩).

(٢) الإتقان للسيوطي (١/ ٥٩).

(٣) الموافقات (٤/ ٢٦٥).

(٤) الموافقات للشاطبي (٤/ ٢٦٦). وانظر: تفصيلاً له في ذلك في الموافقات (٤/ ١٤٦ ـ ١٥٣).

(٥) البرهان للزركشي (٢/ ٢١٩).

حدثني أبو بكر ﷺ قال: كنت مع النبي ﷺ في الغار، فرأيت آثار المشركين قلت: يا رسول الله لو أن أحدهم رفع قدمه رآنا، قال: «**ما ظنك باثنين الله ثالثهما**»[1].

فتبين إذن من خلال القرائن كقرينتي الاستعمال، أو السياق، إمكانية فهم اللفظ المشترك والمتواطئ فهماً صحيحاً. فيزول بذلك سوء الفهم لهما.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير برقم (٤٦٩٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التفسير برقم (٢٣٨١).

# الفصل الثالث

# موافقة المصطلحات للواقع ولما فيه نفع

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

- التمهيد: أهمية موافقة المصطلحات للواقع ولما فيه نفع.
- المبحث الأول: وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية.
- المبحث الثاني: مراعاة تغير معنى المصطلح.
- المبحث الثالث: وسائل الحصول على المصطلح النافع.

## التمهيد
## أهمية موافقة المصطلحات للواقع ولما فيه نفع

**في هذا التمهيد سيكون الحديث عن أمرين مهمين:**

### الأمر الأول: الدور الاجتماعي للأمم في نشأة مصطلحاتها:

إن الحديث عن الدور الاجتماعي في صياغة المصطلحات وقبولها واستعمالها ووجود علاقة تأثير وتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق الاجتماعي من ناحية أخرى هو من قبيل المسلمات العلمية[1]، وفي هذا السياق يؤكد الدكتور علي وافي على تأثر المصطلح الذي هو مفردة لغوية بالدرجة الأولى بالدور الاجتماعي فيقول: «تتأثر اللغة أيما تأثر بحضارة الأمة ونظمها وتقاليدها، وعقائدها، واتجاهاتها العقلية ودرجة ثقافتها ونظرها إلى الحياة وشئونها الاجتماعية العامة.. وما إلى ذلك، فكل تطور يحدث في ناحية من هذه النواحي يتردد صداه في أداة التعبير»[2].

ويقول د. عبد العزيز علام عن علاقة التأثر والتأثير بين اللغة والمجتمع: «إن العلاقة بين اللغة والمجتمع قوية، وماضية، والتلازم بينهما

---

(١) انظر: مقال: السياق التاريخي والمفاهيم لإبراهيم البيومي غانم، ضمن كتاب سلسلة المفاهيم والاصطلاحات، الكتاب الرابع (١/ ١٠٥).

(٢) اللغة والمجتمع د. علي وافي (١٠).

قائم ومستمر، فاللغة ظل المجتمع، تنمو بنموه، وترقى برقيه، وتضعف بضعفه، بل تموت بموته، ومن هنا فلا يمكن تصور مجتمع بلا لغة ولا لغة بلا مجتمع»[(١)].

ثم يتحدث عن صور تأثير كل منهما في الآخر، فيقول: «فكل منها يؤثر في الآخر: اللغة تؤثر في المجتمع فكرياً، وثقافياً، وعلمياً، وسياسياً، ودينياً، وهي وسيلته في الوقوف على تراثه، ووصل الحاضر بالماضي، وترسم المستقبل بما يشكل خطاً متلاحماً من هذه الأبعاد الزمنية الثلاثية: الماضي ـ الحاضر ـ والمستقبل. ثم هي وسيلته في بنائه الفكري فعن طريقها يرقى المجتمع من فكر أبنائه، وثقافتهم، وهي جزء من شخصيته وهي أداته في نشر العلم وتحقيق التقدم، وبناء الحضارة. والمجتمع يؤثر في اللغة: فأي تقدم يحرزه في أي مجال من مجالات الحياة، أو في جميعها، سرعان ما ينعكس على اللغة، ويكفينا مثالاً على ذلك ما أحدثه الإسلام الحنيف، الذي غير من واقع المجتمع الجاهلي تغييراً جذرياً من آثار بارزة، على اللغة العربية الفصحى»[(٢)].

وفي نفس هذا الإطار يقرر الدكتور طه عبد الرحمٰن العلاقة الوطيدة بين المجتمع وفلسفة أبنائه بقوله: «بدهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي، ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي، ولا هذا النطاق الاجتماعي... فإذن لا بدّ أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة»[(٣)].

ويتحدث د. عبد الوهاب المسيري عن دور المجتمع في تشكيل خطابه الذي هو مزيج من الكلمات والمصطلحات المعبرة عن رؤية ذلك

---

(١) في علم اللغة العام للدكتور عبد العزيز علام (٢٢٣).
(٢) المصدر السابق (٢٢٣ ـ ٢٢٤).
(٣) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي د. طه عبد الرحمٰن (٥٣).

المجتمع للكون والحياة فيقول: «ولكل مجتمع خطابه، إذ تتألف الجمل لتشكل نصاً مفرداً، أو تتألف النصوص لتشكل نصاً شاملاً أي نسقاً فكرياً متكاملاً ورؤية للكون»[١].

ولذلك يؤكد على ضرورة الاهتمام بالدور الاجتماعي للمصطلح وعدم إغفاله ضمن بعض الضوابط لفهم المصطلحات واستعمالها، ويضرب على ذلك مثلاً بالمصطلحات الغربية التي يصفها بأنها: «مصطلحات تنبع من تجارب اجتماعية تاريخية ونماذج تحليلية، ورؤى معرفية، ووجهات نظر غربية، وصهيونية متمركزة حول الذات الغربية واليهودية»[٢] وهو ما يؤكد عليه أيضاً الدكتور سيف الدين عبد الفتاح فيقول: «إن اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن بحال فصلها عن ملابساتها الفكرية، والتاريخية، والمجتمعية التي ترمي إليها ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء»[٣].

فتبين إذاً أهمية المجتمع في صياغة المصطلحات وقبولها واستعمالها، ودوره الكبير في ذلك. وهذا المعنى يؤكده أيضاً علماء الغرب المعاصرون المتخصصون في علم اللغة الحديث، من أولئك د. «نعوم تشومسكي» فيقول عن العلاقة القائمة بين الأسماء والمصطلحات، وبين واقعها الذي نشأت فيه، ومساهمته في فهم هذه المصطلحات واستعمالها: «إن كل اسم يعود إلى صنف لغوي يدخل بطريقة محددة في نظام القواعد، والأشياء المسماة توضع في بنية معرفية ذات تعقيد معين، وهذه البنى التي تبقى فعالة بانتقال الأسماء إلى مستخدمين جدد، والمستمع عندما يلاحظ أن شيئاً قد

---

(١) الخطاب الصهيوني المراوغ د. عبد الوهاب المسيري، مقال منشور بصحيفة الاتحاد الإماراتية (٣١/ ٥/ ٢٠٠٣)

(٢) حول المفاهيم والمصطلحات المتداولة في الصراع العربي الصهيوني (٤١) ضمن كتاب حرب المصطلحات.

(٣) بناء المفاهيم (٤٧).

سُمي كذا أو كذا فإنه سيستوحي نظاماً لبنية لغوية لكي يضع الاسم بوضعه الصحيح، ويستوحي نظاماً للعلاقات والشروط المفهومية وكذلك بعض المعتقدات الواقعية لكي يضع الشيء المسمى في مكانه الصحيح. ومن أجل فهم التسمية؛ يجب علينا أن نفهم الأنظمة وملكات العقل التي تبرز خلالها»(١).

ولأهمية الدور الاجتماعي في نشأة المصطلح نشأ في علم اللغة الحديث ما يعرف بعلم اللغة الاجتماعي، وهو علم يتناول العلاقة بين اللغة والمجتمع، والتأثير المتبادل بينهما، فهو يدرس المفردة اللغوية من حيث ظروفها الاجتماعية التي نشأت فيها وكيف نشأت، وما هي التطورات التي لحقتها(٢). كما نشأ في علم اللغة الحديث ما يعرف بنظرية «السياق»، أو ما يسمى «بسياق الموقف» أو «السياق الكبير» والذي يتحدث عن دور الأشياء، والأشخاص، والمكان، والزمان، والسياق التاريخي، والاجتماعي، في فهم النص وما يتعلق به من مصطلحات(٣) وكيفية استعمالها وهو ما يعرف أحياناً «بالسياق الثقافي» يقول الدكتور فريد حيدر في تعريفه له: «هو السياق الذي يكشف عن المعنى الاجتماعي وذلك المعنى الذي توحي به الكلمة أو الجملة المرتبطة بحضارة معينة، أو مجتمع معين، ويدعى أيضاً المعنى الثقافي، فاختلاف البيئات الثقافية في المجتمع يؤدي إلى اختلاف دلالة الكلمة من بيئة إلى أخرى»(٤) وسياق الثقافة يندرج تحت نظرية «فيرث» في السياق، فهو يجعل سياق الثقافة ضمن ما أسماه «ترتيب الحقائق» وهي سلسلة من السياقات كل سياق منها ينطوي تحت

---

(١) محاضرات ودن، تشومسكي، ترجمة مرتضى باقر، ورفيقه (٤٧).

(٢) انظر: في علم اللغة العام (٥٦).

(٣) انظر: دلالة السياق د. ردة الله الطلحي (٥٣).

(٤) علم الدلالة لفريد حيدر (١٦٢).

آخر، ولكل منها وظيفة، أشملها وأعلاها لديه «السياق الثقافي»[١].

## الأمر الثاني: الاهتمام بما هو نافع من المصطلحات ونبذ ما سوى ذلك:

إن أهمية اشتراط النفع في المصطلحات أمر لا يجادل فيه عاقل، فكل العقول السليمة تسعى إلى تحصيل ما ينفعها لا إلى ما يضرها، بل هذا حال الأمم وديدنها في سعيها للاهتمام بما يعود عليها بالنفع في حياتها، وليست قضية المصطلحات بخلو من ذلك، بل هي من الأهمية بمكان، لكونها المعبر عن عقائد، وأفكار، وأنماط حياة الأمم، بل إن الاهتمام بكل ما ينفع مقصد من مقاصد الشريعة العظام، ولقد اعتبر الإسلام ذلك في كل شيء، ومن ذلك ما يتعلم من العلوم وبيَّن أن مقياس النفع هو العمل بذلك العلم، وفي ذلك قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح»[٢].

ثم ذكر رحمه الله أن هذا المقصد العظيم للشريعة الإسلامية هو نتيجة استقرائية للنصوص الشرعية الدالة على ذلك فيقول: «فإنا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]. فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضاً عما قصده سائل من السؤال عن الهلال: «لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً، ثم يعود إلى حالته الأولى»[٣]. . . وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيَّان مرساها: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾﴾ [النازعات: ٤٣] أي: إنَّ السؤال عن هذا سؤال عمَّا لا

---

(١) انظر: دلالة السياق (٢٠٤ ـ ٢٠٥).

(٢) الموافقات (١/ ٤٣).

(٣) الدر المنثور للسيوطي (١/ ٤٩٠).

يعني؛ إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة؛ قال للسائل: «**ما أعددت لها؟**»[(١)] إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يجبه عمَّا سأل[(٢)]» ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ما نهيتكم وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**»[(٣)].

فقال معلقاً عليه رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإنما سؤالهم هنا زيادة لا فائدة عمل فيها؛ لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه ومن هنا نهي عَلَيْهِ السَّلَامُ[(٤)] «**عن قيل وقال، وكثرة السؤال**»»[(٥)].

قلت: وفي حديث أبي هريرة ما يدل على أن العلم النافع هو ما ينبني عليه عمل، وذلك في قوله ﷺ: «**ما نهيتكم عنه فانتهوا وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**» فالشريعة لا تُعلِّم ولا تأمر من العلم إلا بما ينبني عليه عمل، تركاً أو فعلاً فكلاهما عمل يقوم به المكلف، ولذلك كان سؤال العبد يوم القيامة عن علمه ماذا عمل به. فعن أبي برزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس خصال**، ـ وذكر منها ـ **عن علمه فيم فَعَلَ**»[(٦)] ولأهمية تعلم العلم الذي يقود إلى العمل المؤدي لرضوان الله عَزَّ وَجَلَّ وما ينفع العبد في دنياه

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب برقم (٦١٧١)؛ وصحح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب برقم (٢٦٣٩).

(٢) الموافقات (١/٤٣ ـ ٤٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٨٨)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحجج برقم (١٣٣٧).

(٤) الموافقات (١/٤٧).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٩٢).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة برقم (٢٤١٧) وقال: «حديث حسن صحيح» وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (٩٤٦).

وآخرته، استعاذ النبي ﷺ من العلم الذي لا ينفع، وهو ما تنتفي فيه السمات السابقة للعلم المبني على العمل. فقال ﷺ في دعاءه لربه ﷻ: «**اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع**»[(١)].

فالشارع في تقريره لهذا المقصد العظيم الذي هو تعلم العلم النافع، الذي يقود إلى العمل ينطلق من الأساس والأصل الذي وجد المكلف له ألا وهو عبادة الله ﷻ فكل علم يتعلمه الإنسان أو عمل يعمل به ينبغي أن يهدف إلى هذه الغاية الربانية من خلق المكلفين. قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك.. أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ﴾ [هود: ١، ٢]... ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله، وإنما أتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود الحق وحده سبحانه لا شريك له، ولذلك قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩]. وقال: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [هود: ١٤] وقال: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [غافر: ٦٥] ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد لا بدّ أن أعقبت بطلب التعبد لله وحده، أو جُعل مقدمة لها، بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: ألا تذكر إلا كذلك، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم والآيات في هذا المعنى لا تحصى»[(٢)].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء برقم (٢٧٢٢).

(٢) الموافقات (١/ ٧٣ ـ ٧٥).

ولقد راعى الصحابة رضوان الله عليهم وعلماء السلف هذا المقصود الشرعي من العلم، وأن المراد به العمل الذي يحقق من خلاله المسلم عبادة الله في الأرض التي هي الغاية الإلهية من خلقه للمكلفين، فكانوا رضوان الله عليهم لا يتعلمون ولا يسألون إلا عما ينفعهم في أمور دينهم ودنياهم. قال ابن عباس ﵄: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلهن في القرآن: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧].. ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم...»[١].

قال الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﵁: «إذا أراد الله بعبداً خيراً سدده، وجعل سؤاله عما يعنيه، وعلمه فيما ينفعه»[٢].

وقال الإمام مالك ﵀ في نفس هذا السياق: «ولا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عمل»[٣]. وكانت وصية مالك ﵀ لمن سأله عن طلب العلم قوله: «حسن جميل، ولكن انظر إلى الذي يلزمك من حين تصبح إلى حين تمسي فالزمه»[٤]. فهذا إرشاد من مالك ﵀ للزوم العلم الذي يعود على صاحبه بالنفع وهو ما كان علماً عملياً، قابلاً للتطبيق، ولذلك كان من نهجه ﵀ أنه لا يجيب على الأسئلة التي ليس وراءها نفع ولا عمل لسائلها، ومن ذلك ما سأله إياه سائل عراقي عن رجل وطئ دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة ففقستْ البيضة عنده عن فرخ: أيأكله؟ فقال مالك: «سل عما يكون ودع ما لا يكون». وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ فقال: «لو سألت عما تنتفع به أجبتك»[٥].

(١) الإبانة الكبرى لابن بطة (الإيمان) (١/٣٩٨)، تحقيق: د. رضا نعسان.
(٢) المصدر السابق (الإيمان) (١/٤١٩)، تحقيق: د. رضا نعسان.
(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/١٤٩).
(٤) صفة الصفوة لابن الجوزي (١/١٢١).
(٥) الموافقات (٥/٣٣٢).

ولقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن الطرق الفلسفية والكلامية التي جعلت منهجاً لدراسة المسائل الشرعية لا يوجد لها ذكر في القرآن، لا عرضاً لها، ولا نقداً لها، لأنها من باب تضييع الزمان وإتعاب الإنسان من غير فائدة، ثم أكد أهمية كون ما يستبدل به نافعاً يحتاج إليه في العمل بقوله: «ونحن لم يكن بنا حاجة في الإيمان بالله ورسوله إلى مثل هذه الطرق، وإنما ذكرناها لمَّا كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها ويزعمون أنه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعارضون بها لنبيِّن أن ما عارض النصوص منها ما لا يكون إلا باطلاً وما لم يعارض النصوص: فقد يكون حقاً وقد يكون باطلاً وما كان حقاً ولم يعارض النصوص فقد لا يحتاج إليه»[١].

فالشاهد هنا قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما كان حقاً ولم يعارض النصوص فقد لا يحتاج إليه» وهو بذلك رَحِمَهُ اللَّهُ لا يعتبر كون العلوم حقاً لا تعارض النصوص الشرعية كافياً في استعمالها، بل اشترط إلى ذلك أن تكون مما يحتاج إليه حتى تستعمل. فهذا قيد مهم يجب عدم إغفاله، فليس كل ما كان متوافقاً مع الوحي، واللغة، وأعرافنا الاجتماعية نحتاج إليه، فإن احتجنا إليه في وقت ما أخذنا به واستعملناه، وإن لم نحتج إليه فلا.

وعلى نهج السلف الماضين في اشتراطهم النفع في العلوم، والتي من ضمنها ما يعرف اليوم بعلم «المصطلح» سلك الباحثون المسلمون المعاصرون، منبهين إلى أهمية وجود النفع للأمة فيما تَسُكُّهُ من مصطلحات، وممن أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمٰن، فيقول:

«إن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن تكون هذه المفاهيم المدلَّل عليها نافعة للأمة، فليس كل ما ثبت صحته

(١) الدرء (٨/ ٩٠).

ثبتت فائدته»[١].

وهذا أيضاً ما شدد عليه الدكتور الشاهد البوشيخي، في دعمه لمن اتخذ هذا القيد في وجه من ينقل المصطلحات على وجه الخصوص، فقال عن تأييده لأولئك الذين «يُقفونه (المصطلح الوافد) ـ وهم القلة النادرة ـ في حدود الأمة الحضارية للسؤال والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع»[٢].

فتبين من خلال ما سبق ذكره أهمية كون المصطلح ذا نفع وذو جدوى عملية قائماً بحاجات الأمة، في مجاله الذي هو فيه، فإن عُدم التقيد بهذا القيد فإنه يقود إلى انحرافات عقدية، ومخاطر لا تحمد عقباها، وهذا أحد الأسباب التي جعلت علماء السلف يحذرون من تعلم ما لا ينفع من العلوم. فلقد قال الإمام ابن بطة العكبري رحمه الله: «اعلموا إخواني أني فكرت في السبب الذي أخرج أقواماً من السنة واضطرهم إلى البدعة والشناعة وفتح باب البلية على أفئدتهم، وحجب نور الحق عن بصيرتهم فوجدت ذلك من وجهين؛ أحدهما: البحث والتنقير وكثرة السؤال عما لا يعني، ولا يضر العاقل جهله، ولا ينفع المؤمن فهمه»[٣]. ثم ساق رحمه الله الأدلة الشرعية وأقوال علماء الأمة على ذلك. وهذا السبب أكد عليه الإمام الشاطبي رحمه الله في بيانه لأوجه عدم استحسان علماء السلف لتعلم ما لا ينفع من العلوم فقال: «ومنها: أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك وهو مشاهد في التجربة العادية؛ فإن عامة المشتغلين

(١) الحق العربي (٧١ ـ ٧٢).
(٢) المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية (١٠٨).
(٣) الإبانة الكبرى (الإيمان) (١/ ٣٩٠)، تحقيق: د. رضا نعسان، وأما الوجه الثاني: فهي مجالسة من لا تؤمن فتنته وتفسد القلوب صحبته.

بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني وخرجوا إلى ما لا يعني؛ فذلك فتنة على المتعلم والعالم، وإعراضُ الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أنَّ اتِّباع مثلِهِ من العلم فتنةَ أو تعطيلٌ للزمان في غير تحصيل»(١).

فإذا كان عدم اعتبار النفع في المصطلح يقود إما إلى الوقوع في الانحرافات العقدية أو في ذهاب الأزمان والأعمار والأوقات والجهد في غير ما طائل من ورائه ففي ذلك غاية الاعتبار لمن كان له قلب بأهمية اشتراط النفع في المصطلح.

وبناء على ما سبق عرضه سيكون الحديث في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: مراعاة تغير معنى المصطلح.

المبحث الثالث: وسائل الحصول على المصطلح النافع.

---

(١) الموافقات (١/ ٥٣).

# المبحث الأول

## وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية

بعد أن تبين الدور المهم للجانب الاجتماعي للأمم في صياغة مصطلحاتها وقبولها واستعمالها، ووجود علاقة تأثير وتأثر بين اللغة والجوانب الاجتماعية المختلفة للأمم، فإن كل أمة تتميز عن الأخرى بمصطلحاتها النابعة من واقعها الاجتماعي وتتخذها شعاراً. ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون»[1]، فكان على الأمة الإسلامية أن تتميز بمصطلحاتها عن الأمم الأخرى، وتكون منحازة في ذلك إلى أعرافها وتقاليدها الاجتماعية المتوافقة مع الكتاب والسنة وهذا ما يدل عليه الشرع والواقع. وبذلك بطل قول من يقول بإلغاء مبدء الخصوصية الاجتماعية للأمم.

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦٢).

## أولاً: الأدلة على وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية:

### ١ ـ الأدلة الشرعية على وجوب تحيز المصطلح للواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية:

لقد جاء الشرع الحنيف لينشئ أمة واحدة، ذات طابع متميز عن سائر الأمم، لا يشاركها في هذا التميز وينازعها فيه غيرها؛ حتى تتمكن من قيادة البشرية. قال الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ في حديثه عن الأسباب الضرورية لوجود خصائص للتصور الإسلامي:

«وضرورية لأن هذا الدين جاء لينشئ أمة ذات طابع خاص متميز منفرد»[1].

وهذا التميز للأمة الذي سعى له الشرع الحنيف الهدف منه كما قلنا إيجاد أمة ذات مواصفات قيادية للبشرية جمعاء، ولا يتأتى هذا إذا كانت ذائبة في الحضارات الأخرى المبنية على المناقضة للوحي الرباني، وهذا المطلب الشرعي للأمة أن تكون متميزة عن الأمم الأخرى يظهر من خلال ما يلي:

#### أ ـ اعتباره لما تعارفت عليه المجتمعات الإسلامية:

لقد جاء الشارع الحكيم باعتبار ما تعارفت عليه المجتمعات الإسلامية من عادات وتقاليد وقيَّد هذا الاعتبار بأن تكون تلك الأعراف والعادات والتقاليد صحيحة وضابط العرف الصحيح في الشرع هو: «ما تعارفه أكثرية الناس من قول، أو فعل، شهد له دليل الشرع بالاعتبار أو لم يشهد له نفياً ولا إثباتاً لكنه لم يفوت مصلحة ولم يجلب مفسدة»[2].

---

(١) خصائص التصور الإسلامي (٦).

(٢) العرف وأثره في الشريعة والقانون د. أحمد بن علي سير مباركي (٦٥).

ـ فمثال ما شهد له الشرع بالاعتبار: وجوب النفقة والكسوة للوالدة على قدر حال الرجل من يسار وإعسار حيث قيده الله ﷻ بالمعروف، في قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فليس من المعروف إلزام الفقير أكثر مما يقدر عليه، ولا إلزام الغني الشيء الحقير، كما يؤيد ذلك ما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾﴾ [الطلاق: ٧].

قال الإمام أبو بكر ابن العربي المالكي رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: «هذا يفيد أن النفقة ليست مقدرة شرعاً، وإنما تتقدر عادة بحسب الحالة من المنفق والحالة من المنفق عليه، فيقدر بالاجتهاد على مجرى العادة»[(١)]. وقال أيضاً رحمه الله: «المسألة الرابعة: في تقدير الإنفاق: قد بينا أنه ليس له تقدير شرعي وإنما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام»[(٢)].

ويدخل ضمن ما شهد له الشارع بالاعتبار ما ورد في السنة النبوية عن عائشة رضي الله عنها قالت: قالت هند أم معاوية للنبي ﷺ: إن أبا سفيان رجل شحيح، فهل علي جناح أن آخذ من ماله سراً؟ قال: «**خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف**»[(٣)].

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة وصريحة على اعتباره العرف في تقدير النفقة حيث لم يرد في تقديرها نص شرعي. ولذلك استدل به الإمام

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢٨٩).

(٢) المصدر السابق (٤/ ٢٨٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب البيوع برقم (٢٢١١)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية برقم (١٧١٤).

البخاري على اعتباره في باب بعنوان: «باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع، والإجارة، والمكيال، والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة» قال ابن حجر العسقلاني في حديثه عن المراد من قوله ﷺ في حديث عائشة: «خذي من ماله ما يكفيك بالمعروف»: «فأحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي»[(١)]. وقال الإمام النووي في شرح الحديث: «في هذا الحديث فوائد منها.. اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي»[(٢)].

ـ ومثال ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار لكنه لم يفوت مصلحة ولم يجلب مضرة أو مفسدة ما تعارف عليه الناس من إنشاء أنظمة تنظم لهم حياتهم، كإنشاء الوزارات بأنظمتها المختلفة في مجالات التعليم، والإعلام، والصحة.. إلخ[(٣)]. والشارع الحكيم عندما اعتبر العرف الموافق للوحي إنما اعتبره لما فيه من المصلحة للناس في معاشهم ومعادهم وهذا يندرج تحت قاعدة عظيمة، وهي: «اعتبار الشارع للمصالح». وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بدّ من اعتبار العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات والتشريع»[(٤)].

---

(١) فتح الباري (٤/ ٥١٤).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١١/ ٢٤٩).

(٣) انظر: لمزيد من الأمثلة التطبيقية للعرف: كتاب العرف د. أحمد سير مباركي (١٩٩ ـ ٢٣٥)؛ وأثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. مصطفى البغا (٢٨٣ ـ ٣٣٣)؛ والعرف حجيته، وآثره في فقه المعاملات المالية، د. عادل قوته (١/ ٣٢٥)، (٢/ ١١٩٥).

(٤) الموافقات (٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

فإهمال اعتبار العوائد والأعراف الموافقة للشرع، هو في الحقيقة إيقاع في العنت والمشقة والحرج للناس. قال الإمام ابن القيم الجوزية فيمن لم يراع في فتواه الأزمنة، والأمكنة، والعوائد: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله، كاسم الصلاة، والزكاة، والصيام...ومنه ما يعرف حده باللغة، كالشمس، والقمر.. ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحس عادتهم، كاسم البيع، والنكاح، والقبض، والدرهم، والدينار، ونحو ذلك، من الأسماء التي لم يحدها الشرع بحد، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة بل يختلف قدرة وصفها باختلاف عادات الناس»[٢].

ثم وصف رَحِمَهُ اللهُ فهم الأسماء والمصطلحات الشرعية التي عُلِّقت عليها الأحكام بالطريقة التي ذكرها بأنها مهمة لحصول: «التفقه في الكتاب والسنة»[٣].

فإذا اعتبر الشارع الحكيم العرف الاجتماعي للأمة المسلمة في فهم مصطلحاته التي يعلق عليها أحكامه الشرعية فلا شك أن اعتبار هذا العرف في إنشاء المصطلحات الوضعية وفهمها وقبولها واستعمالها أمرٌ بالغ الأهمية والالتزام به أمر واجب.

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١٤).

(٢) فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٣٥).

(٣) المصدر السابق (١٩/ ٢٣٦).

ـ وكما نبه علماء الإسلام إلى دور العرف الاجتماعي للأمة في فهم أحكام دينها فلقد نبهوا أيضاً على أن هذه الأعراف قد تتغير وخاصة في مجال الألفاظ والمصطلحات، فالعبرة حينئذ بما هو مستعمل من هذه الألفاظ في أوقاتها الراهنة، لا بما كان في الأعراف الماضية والأزمنة الماضية التي كانت لتلك المجتمعات السابقة، وفي ذلك يقول الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأنت تعلم أنك لا تجد الناس يستعملون هذه الصيغ في ذلك، بل تمضي الأعمار ولا يُسمع أحد يقول لامرأته إذا أراد طلاقها أنت خلية، ولا وهبتك لأهلك، ولا يسمع أحدٌ أحداً يستعمل هذه الألفاظ في إزالة عصمة، ولا في عدد طلاقات، فالعرف حينئذ في هذه الألفاظ منتف قطعاً»[1].

فإذا كان العرف المتجدد للأمة الإسلامية أهمل استعمال مصطلحات في عرفها القديم كألفاظ الطلاق كما هو المثال السابق لعدم قدرة تلك المصطلحات على الوفاء بما تحتاجه الأمة الإسلامية في عرفها الحادث فكيف يمكن للمصطلحات التي هي نتاج بيئة اجتماعية ثقافية مناقضة للإسلام ولأعراف أهله الاجتماعية والثقافية أن تفي بحاجة الأمة الإسلامية؟ لا شك أنها من باب أولى لا تكون قادرة على ذلك.

**ب ـ الأمر بمخالفة الكفار:**

لقد أوجب الشارع الحكيم على المسلمين مخالفة الكافرين في عقائدهم وأفعالهم وأقوالهم، التي هي من خصائصهم التي يتميزون بها، وذلك لما فيه من جلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، سواء شعر المسلم أو لم يشعر بالمصلحة المجلوبة في ذلك أو المفسدة المدفوعة، والحكمة في كليهما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرراً هذا الأصل:

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للإمام القرافي (٢٢٣) بعناية عبد الفتاح أبو غدة.

«إن الأمر بموافقة قوم أو بمخالفتهم قد يكون لأن نفس قصد موافقتهم أو نفس موافقتهم مصلحة، وكذلك نفس قصد مخالفتهم أو نفس مخالفتهم مصلحة، بمعنى: أن ذلك الفعل يتضمن مصلحة للعبد، أو مفسدة، وإن كان ذلك الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفة لو تجرد عن الموافقة والمخالفة لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة؛ ولهذا نحن ننتفع بنفس متابعتنا لرسول الله ﷺ والسابقين في أعمال لولا أنهم فعلوها، لربما قد كان لا يكون لنا مصلحة لما يورث ذلك من محبتهم وائتلاف قلوبنا بقلوبهم، وأن ذلك يدعونا إلى موافقتهم في أمور أخرى، إلى غير ذلك من الفوائد، كذلك: قد نتضرر بمتابعتنا الكافرين في أعمال لولا أنهم يفعلونها لم نتضرر بفعلها. وقد يكون الأمر بالموافقة والمخالفة؛ لأن ذلك الفعل الذي يوافق فيه أو يخالف متضمن للمصلحة أو المفسدة ولو لم يفعلوه لكن عبر عن ذلك بالموافقة والمخالفة على سبيل الدلالة والتعريف، فتكون موافقتهم دليلاً على المفسدة ومخالفتهم دليلاً على المصلحة، واعتبار الموافقة والمخالفة على هذا التقدير من باب قياس الدلالة وعلى الأول من باب قياس العلة، وقد يجتمع الأمران: أعني: الحكمة الناشئة من نفس الفعل الذي وافقناهم أو خالفناهم فيه، ومن نفس مشاركتهم فيه، وهذا هو الغالب على الموافقة والمخالفة المأمور بهما والمنهى عنهما، فلا بد من التفطن لهذا المعنى فإنه به يعرف معنى نهي الله لنا عن اتباعهم وموافقتهم مطلقاً ومقيداً»[1].

ولذلك عدَّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مخالفة الكفار في أقوالهم وأفعالهم سبباً لظهور الدين، فقال عقب حديث النبي ﷺ: «**لا يزال الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر؛ لأن اليهود والنصارى يؤخرون**»[2]. «وهذا

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٨٣ ـ ٨٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم برقم (٢٣٥٣)؛ وابن ماجه في سننه كتاب الصيام برقم (١٦٩٨)؛ وصححه الألباني في عدد من كتبه منها: صحيح الترغيب =

نص في أن ظهور الدين الحاصل بتعجيل الفطر لأجل مخالفة اليهود والنصارى، وإذا كان مخالفتهم سبباً لظهور الدين فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهر دين الله على الدين كله، فيكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة»[١].

هذه حكمة من حكم الأمر بمخالفتهم[٢] فيما هو من دينهم، فكيف إذا أحدث الكفار في دينهم محدثات وبدع؟ فإن موافقتهم حينئذ يجتمع فيها قبحان قبح موافقتهم في دينهم، وقبح موافقتهم فيما أحدثوه من البدع المخالفة لدينهم. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عند حديثه عن تقسيم أعمال الكفار: «وأما القسم[٣] الثالث: وهو ما أحدثوه من العبادات أو العادات، أو كليهما: فهو أقبح وأقبح، فإنه لو أحدثه المسلمون لقد كان يكون قبيحاً، فكيف إذا كان مما لم يشرعه نبي قط؟ بل أحدثه الكافرون فالموافقة فيه ظاهرة القبح فهذا أصل. وأصل آخر وهو: أن كل ما يشابهون فيه: من عبادة، أو عادة أو كليهما، هو من المحدثات في هذه الأمة ومن البدع إذ الكلام في ما كان من خصائصهم»[٤].

ولذلك خرج شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأصل عظيم، وهو أن من أسباب دروس دين الله وشرائعه وظهور الكفر والمعاصي التشبه بالكافرين، كما أن أصل كل خير المحافظة على سنن الأنبياء وشرائعهم، ولهذا عظم

---

= والترهيب برقم (١٠٦٧)؛ ومشكاة المصابيح برقم (١٩٩٥).

(١) الاقتضاء (١/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

(٢) انظر: مزيداً لهذه الحكم: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٨٠).

(٣) القسم الأول: ما كان مشروعاً في شريعتهم وشريعتنا؛ كصيام يوم عاشوراء، والقسم الثاني: ما كان مشروعاً لهم ثم نسخه شرعنا كلية، كالسبت. انظر: الاقتضاء (١/ ٤٢٢).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٢٥).

وقع البدع في الدين وإن لم يكن فيها تشبه بالكفار فكيف إذا جمعت الوصفين؟[١].

أما الأدلة الشرعية على الأمر بمخالفة الكفار والنهي عن التشبه بهم فهي كثيرة[٢] والذي يهمنا منها هنا ما يخص المشابهة في الأقوال، التي من ضمنها قضية المصطلحات، والتي من أدلتها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾ [البقرة: ١٠٣] قال قتادة وغيره: «كانت اليهود تقوله استهزاء فكره الله للمؤمنين أن يقولوا مثل قولهم»[٣] وقال أيضاً: «كانت اليهود تقول للنبي ﷺ راعنا سمعك يستهزؤن بذلك وكانت في اليهود قبيحة»[٤] وقال عطاء: «كانت لغة في الأنصار في الجاهلية»[٥] وقال أبو العالية: «إن مشركي العرب كانوا إذا حدَّث بعضهم بعضاً يقول أحدهم لصاحبه: أرعني سمعك؛ فنهوا عن ذلك»[٦] وكذلك قال الضحاك[٧] فهذا كله يبين أن هذه الكلمة نهى المسلمون عن قولها؛ لأن اليهود كانوا يقولونها ـ وإن كانت من اليهود قبيحة ومن المسلمين لم تكن قبيحة ـ لما كان في مشابهتهم فيها من مشابهة الكفار وبطريقهم إلى بلوغ غرضهم»[٨].

ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم ينهون عن الكلام والحديث

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣١٤).
(٢) انظرها في: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٨٥ ـ ٣٢٥) عرض فيها الأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، وكتاب: السنن والآثار في النهي عن التشبه بالكفار د. سهيل عبد الغفار.
(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢/ ٣٧٥).
(٤) المصدر السابق (٢/ ٣٧٥).
(٥) المصدر السابق (٢/ ٣٧٦).
(٦) المصدر السابق (٢/ ٣٧٧).
(٧) المصدر السابق (٧/ ١٠٧).
(٨) الاقتضاء (١/ ١٥٤ ـ ١٥٦).

بلغة الكفار بعامة لغير حاجة، وتسميتهم للأشياء من قبلهم، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: «لا تعلموا رطانة الأعاجم»[١].
وروى الإمام البيهقي بإسناده إلى علي ﷺ «أنه أتي إليه بهدية النيروز فقال: ما هذه؟ قالوا: يا أمير المؤمنين هذا يوم النيروز. قال: اصنعوا كل يوم نيروزاً. قال أبو أسامة[٢]: كره ﷺ أن يقول: نيروزاً»[٣]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية مؤيداً أبا أسامة في فهمه لقول علي ﷺ اصنعوا كل يوم نيروزاً: «وأما علي ﷺ فكره موافقتهم في اسم يوم العيد الذي ينفردون به»[٤].

ولقد قال الإمام الشافعي رحمه الله في إنكاره لمن استبدل ما تعارف عليه المجتمع العربي الإسلامي من مصطلحات بالمصطلحات الأعجمية: «سمى الله الطالبين من فضله في الشراء والبيع تجاراً ولم تزل العرب تسميهم التجار، ثم سماهم رسول الله ﷺ بما سمى الله به من التجارة بلسان العرب والسماسرة اسم من أسماء العجم، فلا نحب أن يُسمي رجل يعرف العربية تاجراً إلا تاجراً. ولا ينطق بالعربية فيسمى شيئاً بأعجمية وذلك أن اللسان الذي اختاره الله ﷻ لسان العرب، فأنزل به كتابه العزيز وجعله لسان خاتم أنبيائه محمد ﷺ ولهذا نقول: ينبغي لكل أحد يقدر على تعلم العربية أن يتعلمها؛ لأنها اللسان الأولى بأن يكون مرغوباً فيه من غير أن يُحرم على أحد أن ينطق بأعجمية»[٥].

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٤).
(٢) أحد رجال الإسناد وهو: أبو أسامة حماد بن أسامة بن زيد القرشي مولاهم الكوفي، روى عن هشام بن عروة والأعمش، والثوري، وعنه الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، هو من الثقات، كان أعلم الناس بأمور الناس وأخبار أهل الكوفة، توفي بالكوفة عام (٢٠١هـ). انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٥).
(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٥).
(٤) الاقتضاء (١/ ٤٥٩).
(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦٤).

ومما يدخل في ذلك تسمية الشهور بالأسماء الأعجمية فلقد سئل الإمام أحمد أن للفرس أياماً وشهوراً يسمونها بأسماء لا تعرف؟ فكره ذلك أشد الكراهة وروى فيه عن مجاهد حديثاً أنه كره أن يقال: آذرماه وذي ماه»[١].

**قال شيخ الإسلام ابن تيمية** رَحِمَهُ اللهُ: **«فما قاله أحمد من كراهة هذه الأسماء له وجهان:**

أحدهما: إذا لم يعرف معنى الاسم، جاز أن يكون معنى محرماً، فلا ينطق المسلم بما لا يعرف معناه. ولهذا كرهت الرقى العجمية كالعبرانية والسريانية أو غيرها خوفاً أن يكون فيها معان لا تجوز.. الوجه الثاني: كراهته أن يتعود الرجل النطق بغير العربية فإن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون، ولهذا كان كثير من الفقهاء أو أكثرهم يكرهون في الأدعية التي في الصلاة والذكر أن يدعى الله أو يذكر بغير العربية... وأما الخطاب بها من غير حاجة في أسماء الناس والشهور ـ كالتواريخ ونحو ذلك ـ فهو منهي عنه مع الجهل بالمعنى بلا ريب، وأما مع العلم به فكلام أحمد بيِّن في كراهته أيضاً، فإنه كره «آذرماه» ونحوه ومعناه ليس محرماً وأظنه سئل عن الدعاء في الصلاة بالفارسية فكرهه وقال: لسان سوء وهو أيضاً قد أخذ بحديث عمر رضي الله عنه الذي فيه النهي عن رطانتهم»[٢].

وأما ما نقل عن طائفة من السلف من التكلم ببعض الكلمات من لسان الأعاجم فلقد بيَّن شيخ الإسلام بأن أكثر ما يفعلون ذلك: «إما لكون المخاطب أعجمياً أو قد اعتاد العجمية يريدون تقريب الأفهام عليه كما قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ـ وكانت صغيرة قد

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦١).
(٢) الاقتضاء (١/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣).

ولدت بأرض الحبشة لما هاجر أبوها ـ فكساها النبي ﷺ من خميصة وقال: «**يا أم خالد هذا سنا**»[١] والسنا بلغة الحبشة الحسن، وأما اعتياد الخطاب بغير اللغة العربية التي هي شعار الإسلام ولغة القرآن حتى يصير ذلك عادة للمصر وأهله، أو لأهل الدار، للرجل مع صاحبه أو لأهل السوق أو للأمراء أو لأهل الديوان، أو لأهل الفقه، فلا ريب أن هذا مكروه فإنه من التشبه بالأعاجم وهو مكروه كما تقدم[٢]. . . ولهذا كان المسلمون المتقدمون لما سكنوا أرض الشام ومصر ولغة أهلها رومية وأرض العراق وخراسان ولغة أهلها فارسية وأهل المغرب ولغة أهلها بربرية عودوا أهل هذه البلاد العربية حتى غلبت على أهل هذه الأمصار: مسلمهم وكافرهم»[٣].

فالنهي الوارد عن السلف كعمر ﷺ عن الرطانة بلسان الأعجم، يراد به في الأساس عجم الكفار، كالروم، والفرس، واليهود، وغيرهم، وذلك لأن عامة العجم حينئذ كانوا كفاراً كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان عامة العجم حينئذ كفاراً من الفرس والروم فجاءت الشريعة باتباع أولئك السابقين على الهدي الذي رضي الله لهم وبمخالفة من سواهم»[٤].

ومما يدل على ذلك أن هذه الألسنة الأعجمية كانت شعاراً لأهلها ولأديانهم فلقد مر محمد بن سعد بن أبي وقاص بقوم فسمعهم يتكلمون بالفارسية: فقال: «ما بال المجوسية بعد الحنفية»[٥] فمحمد بن سعد بن أبي وقاص ﷺ كان متقرراً لديه في الصدر الأول للإسلام أن اللغة الفارسية هي لسان الديانة المجوسية، التي يعتنقها أهل فارس، فكان من

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس برقم (٥٨٤٥).

(٢) انظر: الاقتضاء (١/ ٣٠٧).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤٦٧ ـ ٤٦٨).

(٤) المصدر السابق (١/ ٤٠١).

(٥) المصدر السابق (١/ ٤٦٥).

تحدث بها لديه كالمنتمي للمجوسية في ظاهر حاله متخلياً عن الحنفية، ومما يدل أيضاً على أن نهيهم يصب في هذا الاتجاه جواب الإمام أحمد رحمه الله عندما سئل عن الدعاء في الصلاة بالفارسية فكرهه وقال: «لسان سوء»[١]، والإمام أحمد رحمه الله لم يصف لسان أهل فارس بالسوء عصبية جاهلية للعرب ولغتهم، بل لأنها لديه مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالديانة المجوسية[٢] وهو ما يشهد له اليوم واقع الناس الذين يحيون اللغات الفرعونية، والفينيقية، والبربرية، فهم لا ينفكون عن الحديث عن أديان أولئك الأقوام من خلال تلك اللغات والدعوات إلى أحياء هذه العقائد الوثنية، وإن كان النهي عن التشبه بالأعاجم المسلمين مما لم يكن عليه السابقون الأولون جاء في نصوص أخرى[٣].

**٢ ـ دليل الواقع:**

إن الناظر في الواقع المعاش للمجتمعات البشرية يجدها كثيراً ما تحرص أشد الحرص على خصوصيتها، وتميزها الثقافي، والاجتماعي وهذا ما ينادي به اليوم كثير من مفكري الغرب مجتمعاتهم، وفي ذلك يقول ز.ل. تراسك: «إن كل فرد في حاجة إلى الحفاظ على الهوية الخاصة به، أحد الجوانب الهامة لتلك الهوية هي المشاركة في الجماعات، واللغة هي التي توفر السبيل القوي للحفاظ والثبات على المشاركة في الجماعة»[٤].

---

(١) الاقتضاء (١/ ٤٦٣).

(٢) هي الديانة التي تثبت للعالم مدبِّرين الأول النور: وهو مدبر الخير والنفع والصلاح، والثاني: الظلمة: وهو مدبِّر الشر والضر والفساد، واختلفوا في هذين المدَّبرين (النور والظلمة) هل هما قديمان أو محدثان؟ فذهب المجوس الأوائل إلى أن النور أوليّ، والظلمة محدثة، وذهب المجوس المتأخرون إلى أن كلاهما أزلي. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٣٣٣ ـ ٣٣٤).

(٣) انظر: الاقتضاء (١/ ٤٠١).

(٤) أسياسيات اللغة ر. ل. تراسك (٩٧).

فمشاركة المجتمع في لغته والتمسك بها هي أحد الركائز الأساسية في الحفاظ على هوية ذلك المجتمع، ولنضرب على ذلك مثالاً بفرنسا التي كانت حريصة أشد الحرص على عدم الذوبان في الثقافة والعادات والتقاليد الأمريكية، ففي عام ١٩٤٨م. ثار الشعب الفرنسي على الزيادة في حصة الأفلام الأمريكية التي تعرض في فرنسا، مما أدى إلى معارك عنيفة في شوارع فرنسا مع الحكومة الفرنسية، لشعورهم بأن هذا تهديد لهم في ثقافتهم وتركيبة مجتمعهم(١)، هذا مع أن لأمريكا الفضل على الفرنسيين بتحرير أراضيهم من الألمان قبل ذلك بثلاث سنوات فقط ـ مما دعا الحكومة الفرنسية بعد ذلك لسنّ قوانين تعاقب من يستخدم اللغة غير الفرنسية في شتى مجالات التعليم والدعاية والإعلانات التجارية والمنتجات السينمائية.. إلخ، وجددت ذلك وأكدته بسنّ قوانين في عام ١٩٩٤م تعاقب من يستخدم غير الفرنسية في الوثائق والمستندات والإعلانات المسموعة، والمرئية، وكافة مكاتبات الشركات العاملة على الأرض الفرنسية وبوجه خاص المحلات التجارية، والأفلام الدعائية، التي تبث عبر الإذاعة والتلفزيون.. وأوصت بعقوبة السجن، أو الغرامة المالية(٢).

ولم يكن الشعب الفرنسي في فرنسا أشد حرصاً منه على تمايز مجتمعه بلغته وثقافته من الفرنسيين القاطنين في مقاطعة «كيبك» بكندا، فلقد حرصوا أن يكون كل ما في هذه المقاطعة ـ الذين يشكلون فيها الغالبية الساحقة ـ من وسائل إعلام، وتعليم، إلى غير ذلك، باللغة الفرنسية، مع أنهم تابعون سياسياً وإدارياً، لكندا التي يتحدث غالبية أهلها الإنجليزية وثقافتهم ثقافة إنجليزية، بل إن الفرنسيين في «كيبك» ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث طالبوا بالاستقلال السياسي عن كندا، وذلك كله حرصاً منهم

(١) انظر: من الذي دفع الثمن (٢٢٣).
(٢) انظر: صحيفة الخليج الإماراتية العدد (٥٥٠٢) بتاريخ (٧/٦/١٩٩٤م) ص(٧).

على الحفاظ على خصائصهم الاجتماعية والثقافية[١].

فالفرنسيون مع أنهم يتفقون مع الإنجليز في الدين النصراني، وفي كثير من العادات، والتقاليد، والأفكار، ولكن حرصهم على تميزهم، والحفاظ على خصوصيتهم الاجتماعية والثقافية، فاق كل تلك القواسم المشتركة بينهم، فلم يلقوا لها بالاً، كما أن الأمريكيين أيضاً مارسوا المحافظة على القيم الاجتماعية والثقافية الأمريكية، من خلال محاربتهم للمد الماركسي الشيوعي القادم من الاتحاد السوفيتي فقامت أميركا بسحب عشرات الآلاف من الكتب والمجلات من المكتبات العامة أو التجارية العامة التي فيها دعوة لتبني الأفكار الماركسية في زمن ما يسمى بالحرب[٢] الباردة[٣]. وعلى نفس الخطى تسير بعض الدول الغربية اليوم فها هو رئيس وزراء بريطانيا «توني بلير» في محاضرة له بعنوان «الاندماج في المجتمع البريطاني» يخيِّر المهاجرين في بريطانيا بين الاندماج في المجتمع، والالتزام بقيمة الغربية، أو الرحيل عنها، ويجدد رفضه ارتداء المسلمات النقاب في بريطانيا معتبراً أنه عقبة أمام الاندماج والتواصل الإنساني[٤]، والسبب في دعوته لذلك هو المحافظة على قيم المجتمع البريطاني. ولم يكن هذا فقط حال بعض المجتمعات الغربية في حرصها على تميزها بل إن

---

(١) انظر: كتاب «نحو وعي لغوي» (١٠٦).

(٢) هو الزمن الذي أعقب ما يسمونه بالحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م وذلك بسبب الردع النووي لدى القوتين العظيمتين آنذاك الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، مما أدى إلى حدوث توتر شديد بينهما، استدعى ذلك استخدام مختلف طرق الدعاية، واختلاق الاتهامات والإشاعات، والإدلاء بتصريحات استفزازية، والدخول في سباق تسلح محموم، وعمل نشط لتخابر والتنصت وتجنيد العملاء، وخلق أحلاف عسكرية، وتكتلات اقتصادية. انظر: موسوعة علم السياسة (١٦٣).

(٣) انظر: كتاب من الذي دفع الثمن (١٥١).

(٤) انظر: صحيفة الأندبندت البريطانية عدد يوم الأحد الموافق ١٠/١٢/٢٠٠٦م - ٢٠/١١/١٤٢٧هـ.

الشرق أيضاً له نصيب من ذلك؛ فالثورة الماوية[١] في الصين رغم كل ديباجاتها الماركسية اللينينية احتفظت بكثير من التقاليد الصينية سواء على مستوى العقيدة، أو السياسة، بل إن انتقال اليابان إلى العصر الغربي الحديث تم في إطار الحفاظ على التراث، والهوية، وخصوصيات المجتمع الياباني[٢].

فإذا كانت الأمم المعاصرة اليوم من الغرب والشرق تحرص على الحفاظ على خصوصيتها الاجتماعية، والثقافية، ولم يعترض عليها في ذلك أحد، ولا نعلم أن أحداً وصف أمريكا وبريطانيا، وفرنسا، والصين، واليابان، لأجل ذلك بالتخلف أفلا يحق للأمة الإسلامية أن تحافظ على خصوصيتها الاجتماعية، والثقافية؟ بلى. فحرص هذه الأمم المختلفة على خصوصيتها أمر طبيعي؛ لأنه يصدر من حقائق مسلمة وهي أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين المجتمعات وما يصدر عن أفرادها من أفكار، ومقولات، كما سبق بيان ذلك[٣].

ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن يوجه المفكر الغربي «سيرج لاتوش» في كتابه تقريب العالم دعوته للعالم بكل أممه وشعوبه بالمحافظة على خصوصياتهم الاجتماعية والثقافية ونبذ الفكر الغربي وما نتج عنه من قيم اجتماعية أصبحت خطراً على الإنسان الغربي فضلاً عن

---

(١) هي الثورة الصينية التي قام بها «ماوتسي تونغ» رئيس الحزب الشيوعي الصيني الحاكم، وإليه نسبت هذه الثورة التي قام بها عام ١٩٤٩م، وهي عبارة عن ثورة اجتماعية وثقافية تحمل في ثناياها رؤية العالم من خلال ثقافة اجتماعية معينة تتناسب مع ظروف هذا المجتمع، فهو قصد بذلك البعد بالثورة الشيوعية الصينية عن النموذج الشيوعي الماركسي الغربي. انظر: معجم الماركسية النقدي (١١٧٣).

(٢) اللغة والحجاز (١٢١).

(٣) انظر: الحديث عن ذلك في التمهيد لهذا الفصل تحت عنوان «الدور الاجتماعي للأمم في نشأة المصطلحات» ص(٤٢٢).

الآخرين فيقول: «إن الغرب لم يعد بقعة جغرافية ولا حتى لحظة تاريخية وإنما أصبح كالآلة، التي تدور وتدوس الجميع، بما في ذلك صاحبها والقائمين عليها والجهاد الأعظم هو محاولة الخروج من القفص الحديدي ومن هيمنة الآلة البسيطة التي تشبه في دورانها ورتابتها حالة الطبيعة، إلى عالم مركب مدهش، يقف فيه الإنسان كائناً نبيلاً كريماً متعدد الأبعاد، يحمل عبء وعيه التاريخي، ومنظوماته الأخلاقية، والمعرفية»[1].

«فسيرج لاتوش» يقول: إنه يجب على الإنسان أن يحافظ على وعيه التاريخي، وعلى قيمه الاجتماعية، والأخلاقية؛ لأنها في الحقيقة هي السلاح الحقيقي في القيام بالجهاد الأعظم الذي هو نبذ الحضارة الغربية المعادية للإنسان ولخصوصياته الاجتماعية والثقافية.

## ثانياً: البداية والسبب في إلغاء مبدء الخصوصية الاجتماعية للأمم:

إن فكرة إلغاء الخصوصية الاجتماعية للأمم لم تعرف في العصر الحديث إلا من خلال الغرب المسيطر على مقدرات الأمم والمستقوي بالعلوم والتقنية الحديثة، فهو يريد تسويغ فكرة أنه لا خصوصية اجتماعية وثقافية لأمة من الأمم، ليتمكن من نشر أفكاره، ومبادئه، وعاداته، وتقاليده الغربية وبالتالي يضمن من خلال نشر ذلك سير الأمم الأخرى وراء الحضارة الغربية وانصياعها لها، وعدم معارضتها. وفي ذلك يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري في خلاصة كلامه عن أسباب دعوة الغرب لما يعرف بـ«النظام العالمي الجديد» وأهدافه من ذلك: «ولكن كل هذه الآليات والأهداف تصب في هدف واحد أو حل نهائي واحد هو ضرورة ضرب الخصوصيات القومية والمرجعيات الأخلاقية حتى يفقد الجميع أية

---

(١) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان د. عبد الوهاب المسيري (١٧٨).

خصوصية، وأية منظومة قيمية»[١] ولقد ظهرت ثمار هذه الفكرة فيما أعلنه صراحة أحد المؤلهين للغرب وهو الكاتب الجامايكي «نايبول» فيقول: «إن الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس»[٢].

ومن الوسائل التي يسعى الغرب لاستعمالها لأجل بلوغ هذا الهدف إشاعته لكثير من المصطلحات الغربية الفضفاضة والمموهة في آن واحد، وذلك مثل: مصطلح «العولمة» و«الثقافة العالمية» و«التراث العالمي» «والعالم أصبح قرية واحدة». . . إلخ من هذه المصطلحات التي فيها إلغاء للخصوصية الاجتماعية[٣]، وهي التي يسميها الأستاذ جمال سلطان بـ«المخدرات الثقافية»[٤]، ولقد تشرب بعض من الكتاب العرب هذه المخدرات، سواء عن وعي أو غير وعي منهم، ثم أصبحوا يرددونها في كتاباتهم وكلامهم، ومن هؤلاء على سبيل المثال الدكتور جابر عصفور فيقول في حديثه أن العالم أصبح قرية كونية وبناء على ذلك يجب أن يُنظر إلى النظرية من حيث هي تركيب فكري، يتجاوز الزمان، والمكان، وبالتالي فيصح لنا الأخذ بها، والتفسير من خلالها لكل الظواهر الاجتماعية، والأعمال الثقافية، والأدبية، التي لدينا وبالتالي فلا يصح وصف نظرية من النظريات أو علم من العلوم أنه غربي أو شرقي فيقول: «ولذلك لا نسمع بين المختصين في العلوم البحتة أو العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ومنهم نقاد الأدب في كل أنحاء العالم، الذي تحول إلى قرية كونية بالفعل من يتحدث عن نظرية من نظريات العلوم البحتة، أو عن

---

(١) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (١٧٤).

(٢) المصدر السابق (١٦٣).

(٣) انظر: في التأكيد على إلغاء هذه المصطلحات للخصوصية الاجتماعية والثقافية للأمم، كتاب «ظاهرة العولمة» لبركات مراد (٦٥)، وكتاب «العولمة» دراسة تحليلية نقدية د. عبد الله التوم ود. عبد الرؤوف محمد آدم (١٨ ـ ٢١).

(٤) فقه النهضة (٧٩).

نظريات العلوم الإنسانية، تنسب إلى هذا القطر، أو ذاك من أقطار القرية الكونية، إلا على سبيل نسبة الإنجاز النظري، أو التنظير الشارح إلى محله، بعيداً عن الخلط بين العلم والقومية، والعلم والأيديوجيا، ولن نجد ناقداً أدبياً، أو باحثاً فرنسياً، أو إنكليزيا، أو أميريكياً، أو يابانياً، في دوائر العلوم الإنسانية الاجتماعية يستحق صفة الناقد الأدبي أو الباحث العلمي لا الأيديولوجي، يطرح على نفسه السؤال عن وجود أو عدم وجود «نظرية» فرنسية، أو إنكليزية، أو يابانية؛ لأن مثل هذا الناقد لا يشغل باله بهذا النوع من الأسئلة الإيديولوجية التي تنتهي إلى تزييف الوعي بالعلم ولأنه يدرك نتيجة وضوح الفارق بين العلم والإيديولوجية في ذهنه»[١].

فالتشرب لمخدر «القرية الكونية» من قبل جابر عصفور لم يجعله فقط يلغي ويسقط الخصوصية الثقافية، بل حتى الاعتراف بأن هنالك علاقة بين الفكرة وواقعها الاجتماعي الذي أكده باحثون غربيون قبل العرب[٢] بل تجاوز ذلك إلى نزع صفة المصداقية، والناقد، والعلم عمن يخالف قوله في هذه المسألة، وهذا تعسف شديد، ووثوق مفرط بالأوهام، ثم هل يعتبر كل أولئك الغربيون الذين يقولون بعلاقة التأثر بين قائل الفكرة ومحيطه الاجتماعي بأنهم ليسوا بنقاد ولا مفكرين كـ «نعوم تشومسكي» و«ج. هلس ملر»؟ إنها فعلاً مخدّرات ثقافية، تجعل الإنسان يستسلم لكل ما يأتيه من الغرب بدون تمحيص، وهذا ما حذر منه العارفون بخطورة ذلك. وفي هذا السياق يقول الأستاذ جمال سلطان متحدثاً عن خطر من أخطار هذه المصطلحات المخدرة وهو مصطلح «العالم أصبح قرية واحدة وما يسمى

---

(١) مقال: «تسمية النظرية» لجابر عصفور، «جريدة» الحياة اللندنية عدد (١٢٨٤٤) ص(١٣) الاثنين ٤/ ٥/ ١٩٩٨م وانظر: أيضاً الحداثة العربية مواقف وأفكار لمحمد سعيد طالب (٢٥٨).

(٢) انظر: تمهيد هذا الفصل تحت عنوان «الدور الاجتماعي للأمم في نشأة مصطلحاتها» (٢٢٤).

أحياناً بـ القرية الكونية» كما هو عند جابر عصفور: «ولعل إحدى هذه الوافدات الجديدة المستظرفة والخطرة معاً، التي انتشرت في حياتنا الثقافية أخيراً تلك العبارة العجيبة، العالم أصبح قرية واحدة، وأصبحت هذه العبارة اللطيفة الظريفة إحدى بوابات التخريب القيمي من مجتمعات المسلمين والعالم الثالث بوجه عام، بل هي ـ في تقديري ـ أحدث أنواع المخدرات الثقافية، التي تستخدم لشل طاقات النقد والتمحيص تجاه الوافدات الفكرية والقيمية، التي تتسلل إلى ديار المسلمين، عبر أكثر من منفذ ووسيلة، فإذا أراد بعض «المستوردين» أو الوكلاء المحليين للتيارات القيمية، والأدبية الأجنبية، أن يسوقوا بضاعتهم المستوردة في مجتمعاتنا على ما فيها من إباحية أو شذوذ فكري، أو فساد عقدي، فتجدهم لا يكلفون أنفسهم عناء بذل الجهد الفكري والمعرفي المخلص لنقد هذا الجديد، وطرح المبرر الموضوعي لتمريره بين الناس، على ما فيه من خطر بالغ، وإنما يكفيهم أن يصكوا وجهك بالعبارة السحرية «يا أخي إن العالم أصبح قرية واحدة» بمعنى أنك لا تستطيع أن تعزل نفسك عن مجريات العالم، وتياراته، وعلى الرغم من معقولية منطلق هذه العبارة[1]. إلا أن ترجمة الموقف المترتب عليها هو الذي يحمل الخبث والتضليل، فالعالم تتقاطع المؤثرات العالمية فيه، وتمرر الكثير من هذه التيارات عبر أجهزة الاتصال الحديثة، التي تطوي المسافات، بل وتلغيها، إلا أن هذا الاختراق التقني لا يمكن بحال أن ينفي خصوصيات الشعوب ولا أن يدمر بنيان القيم، ولا أن يزلزل ثبات المعتقد والدين، ولا أن يبدل المقومات الأساسية للمجتمع أي مجتمع»[2] وفي هذا السياق بيَّن الدكتور سعد

---

(١) يقصد الكاتب معقولياتها بالمعنى الذي سيذكره وهو سرعة الاتصال بين البشر في العالم.

(٢) في فقه النهضة لجمال سلطان (٧٩). وانظر: أيضاً الإسلام والمصطلحات المعاصرة للجندي (٣٠١).

البازعي في حديثه عن الإشكاليات التي تواجه الثقافة العربية التي من بينها صعوبة مجانسة الفكر الغربي للفكر العربي للاختلافات الكثيرة بينهما، فيقول: «إننا إذاً إزاء إشكالية تواجهها الثقافة العربية مثلما تواجهها ثقافات أخرى في أنحاء العالم والناقد أو الباحث العربي ملزم بمواجهة الواقع وليس الالتفاف عليه، بوعي ناقص، وبمقولات فضفاضة، وغير مختبرة، مثل: (عالمية النظريات) أو (الموروث الإنساني المشترك) أو (المناهج المتاحة للجميع) أو بدعوى أنها نتاج علمي متجاوز لمؤثرات الأيدلولجيا إلى غير ذلك من الحلول السهلة التي تسهل القفز فوق حقائق الاختلاف وصعوبات الأقلمة والتوطين»[١].

ثم هو يعيب صدور تلك الآراء والحلول السهلة وتقبلها من: «بعض النقاد والباحثين العرب حين يتبنون مناهجاً، ومفاهيماً، ونظريات، طورت في فرنسا، أو ألمانيا، أو الولايات المتحدة كما لو كانت صالحة لكل زمان ومكان وبعيداً عن المؤثرات الأيدلوجية»[٢].

ويعلل الأستاذ نصر محمد عارف تصديق هذه المزاعم الغربية وتقبلها لدى كثير من الكتاب العرب، بأن ذلك ناتج عن الخلل في مفهوم (الثقافة) الذي أخذناه عن الغرب، فكلمة الثقافة في الغرب تعود إلى جذر كلمة (Culture) وهو اللفظ اللاتيني الذي يعني حرث الأرض وزراعتها، وقد ظلت اللفظة مقترنة بهذا المعنى طوال العصرين اليوناني والروماني حتى القرون الوسطى، ثم بدأ التغيير يطرأ على دلالتها شيئاً فشيئاً حتى صار تعريفها المشهور الآن والمستعمل في معظم كتب الأنثروبولوجيا هو «ذلك الكل المركب الذي يشتمل المعرفة، والعقائد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها

---

(١) استقبال الآخر د. سعد البازعي (٢١).
(٢) المصدر السابق (٢١).

الإنسان، من حيث هو عضو من مجتمع»[١]. والثقافة بهذا المفهوم شكلت جوهراً أساساً لمقولات علم «الانثروبولوجيا وتحليلاته، ونظرياته، التي من خلالها يقدم الفرضيات الكبرى والمقولات الأساسية لمعظم العلوم الاجتماعية الأوروبية المعاصرة. وتقوم مجمل هذه النظريات على قواعد ثلاث خلاصتها اعتبار قيم المجتمع الأوروبي ومعتقداته، وأنماط سلوكه، ومدركاته، ووسائل حياته، هي الأرقى دائماً، أما المجتمعات الأخرى فإنها تقليدية، أو رجعية، أو متخلفة، أو بدائية. ومن ثم عليها إذا أرادت التطور والتقدم والتحديث أن تتقبل نمط (Culture) الأوروبي وتتخلى تماماً عن مورثها التقليدي وهذا ما يسميه الغرب الثقافة والتثاقف أو المثاقفة فالكتاب العرب جاءوا بالمقابل اللفظي العربي (ثقافة) للفظ الـ(Culture) الأوروبي، لكنهم تركوا المفهوم العربي للفظ الثقافة وأخذوا بدلاً عنه المفهوم الأوروبي، وما علموا أن الثقافة في المفهوم العربي بالرجوع إلى المعاجم العربية[٢] تعني أن تنبع هذه الثقافة من الذات الإنسانية، ولا تغرس فيها من الخارج، كما تعني تنقية الفطرة البشرية، بتشذيبها، وتقويم اعوجاجها مع التركيز على معرفة ما يحتاج الإنسان إليه طبقاً لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم، وذلك لأن عملية الثقافة متجددة دائمة لا تنتهي أبداً فهي لا تعني أن إنساناً، أو مجتمعاً معيناً قد حصل من المعارف والعلوم ما يجعله على قمة السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى، وذلك لأن دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي أي تكرار التهذيب، ومراجعة الذات، وتقويمها، وإصلاح

---

(١) الحضارة، الثقافة، المدينة لنصر محمد عارف (١٩ ـ ٢٠). وانظر: الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية د. يوسف الواعي (١/ ٢٧).

(٢) ثقافة من ثقف؛ أي: حذق، وفهم، وضبط ما يحويه، وقام به، أو ظفر به. كذلك تعني فطن ذكي، ثابت المعرفة بما يحتاج إليه وتعني تهذيب، وتشذيب، وتقويم، وتسوية اعوجاج. انظر: لسان العرب (١/ ٦٨٤).

إعوجاجها، كما أنه مفهوم لا يحمل في ذاته أحكاماً قيمية تحدد نوعية الثقافة هل هي متأخرة بربرية، وحشية، رجعية، أم متقدمة عصرية نيرة ذلك منطلق مفهوم التهذيب يجعل من جميع الثقافات طبقاً لقيم مجتمعاتها، وظروفها، على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية، كما أنه مفهوم عام للإنسان، والجماعة، والمجتمع، يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية»[1].

وبناء على مفهوم الثقافة في العربية، فإن مفهوم المثقف هو من كان ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه، وعصره، ومجتمعه، وبيئته، مرتبطاً بقضايا أمته، مناصراً لها، ومعالجاً، ومصلحاً، لمشاكلها كلها، بغض النظر عنْ كَم المعارف والمعلومات المكدسة في ذهنه، والتي قد تكون أفكاراً ميتة أو مميتة.

وعموماً فإن مما يدلل على إبطال هذه المخدرات الثقافية التي تدعوا إلى إلغاء الخصوصية الاجتماعية والثقافية للأمم الأمثلة التي ذكرناها عن الغربيين والشرقيين في استماتتهم من أجل الحفاظ على خصائص مجتمعاتهم وثقافتهم.

## ثالثاً: أمثلة لتحيز المصطلح لمجتمعه:

### ١ ـ مثال لتحيز المصطلح للمجتمع الغربي «مصطلح الشرق الأوسط»:

من المصطلحات الشائعة اليوم في وسائل الإعلام، وفي السياسة، والاقتصاد مصطلح «الشرق الأوسط» أو ما يسمى بمصطلح: «منطقة الشرق الأوسط».

وأول من أطلق هذا المصطلح على هذه المنطقة بهذا المسمى هو

(١) انظر: الحضارة الثقافية المدنية، لنصر محمد عارف (٣١ ـ ٣٢) بتصرف.

العالم الغربي، ففي ما يسمونه بالحرب العالمية الأولى صرح اللورد «كيروزن» وزير خارجية بريطانيا بأن «من يهيمن على الشرق الأوسط يهيمن على العالم»[1]، ثم روَّج الغرب لهذا المصطلح بعد سقوط الدولة العثمانية. والمراد بالشرق الأوسط في الأدبيات السياسية والفكرية لدى الغرب (مصر والجزيرة العربية، والشام، والعراق وإيران، وتركيا)[2] وهذا التقسيم قد يُظن أنه لا يعدو كونه تقسيماً جغرافياً لهذه المنطقة من العالم، ومن يظن ذلك فهو واهم، بل هو يهدف إلى التعمية على العقيدة والفكر. والهوية الثقافية والاجتماعية لهذه المنطقة من العالم وساكنيها. يقول الأستاذ أنور الجندي رحمه الله: «ولا ريب أن الإعلام الغربي الموجه للبلاد العربية والإسلامية يريد التركيز على مصطلحات معينة، في سبيل الفصل بين مفاهيم الإسلام، وأبعادها عن مجرى الحياة الاجتماعية، ومنها مصطلحات قد لا يلتمس تأثيرها في وقت قريب، من هذه المصطلحات «الشرق الأوسط» حتى لا يقال الوطن العربي أوالأمة الإسلامية وحتى تدخل فيه إسرائيل فتؤثر تأثيراً كبيراً»[3]، وفي نفس هذا السياق يقول د. المسيري عن هذا المصطلح: «نجد أن مصطلح المنطقة ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث»[4]. ويقول الأستاذ طلعت رميح متحدثاً عن خطورة هذا المصطلح وما يحمله من تعمية وما يترتب عليه من آثار: «لعل مصطلح «الشرق الأوسط» هو أكثر المصطلحات التي تعكس أبعاداً حضارية واستراتيجية وسياسية وهو التعبير الأبرز في قضية الغزو السياسي

---

(١) الإسلام والمصطلحات المعاصرة: (٥).

(٢) هذا في تعريف البريطانيين مطلقوا هذا المصطلح، كما تجده عند المعهد البريطاني الملكي للعلاقات الدولية، وأما عند الأمريكيين فهو يشمل العالم الإسلامي كله، كما تجده عند معهد الشرق الأوسط في واشنطن. انظر: موسوعة علم السياسة د. ناظم عبد الواحد الجاسور (٢٢٥).

(٣) الإسلام والمصطلحات المعاصرة (٥).

(٤) اللغة والمجاز (١٩).

والثقافي»[١] وهو يُقَيّم الآثار المترتبة الخطيرة على الأمة العربية والإسلامية من استعمال هذا المصطلح ـ المنحاز للواقع الثقافي والاجتماعي الغربي والذي لا يمكن موافقته مع واقع الأمة الحضاري ـ في ثلاث آثار كبرى:

**الأول**: تقسيم وعزل لجسد الأمة الإسلامية ومكونها الصلب (مصر + الجزيرة العربية + الشام + العراق) عن باقي مكوناتها الأخرى الإسلامية دول المغرب العربي وأندونسيا.. إلخ.

**الثاني**: أنه مفهوم مناقض للواقع، فهو ينفي وجود أمة ذات عقيدة وهوية واحدة قائمة بالفعل.

**الثالث**: أنه مصطلح يدخل جسماً شاذاً، وغريباً، عن الأمة، مفروضاً عليها بالسلاح والقوة العسكرية على جزء من مكونها الحضاري والجغرافي والسياسي (فلسطين) فيدخل الكيان الصهيوني ضمن منظومة تضم بلاداً عربية وإسلامية، فهو يطرح إعادة ترتيب جزء من عالمنا على جميع المستويات العقائدية والاستراتيجية، والسياسية والثقافية[٢].

**٢ ـ مثال لتحيز المصطلح للمجتمع العربي الإسلامي: مصطلح «العالم العربي» أو «العالم الإسلامي»:**

إن مصطلح «العالم العربي» الذي يشمل (مصر والسودن وشمال أفريقيا والجزيرة العربية والشام والعراق) أو مصطلح العالم الإسلامي الذي يدخل فيه (دول العالم العربي + إيران + وباكستان+ تركيا وباقي الدول الإسلامية) هو المصطلح المعبر عن الهوية والعقيدة، والقيم الاجتماعية لساكني هذه المنطقة، ويربطهم بالإسلام وتقاليد أهلها ربطاً محكماً فهو

---

(١) مصطلح الشرق الأوسط، مقال لطلعت رميح، ضمن تقرير مجلة البيان الاستراتيجي السنوي ١٤٢٤هـ، ص(٣٦٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٦٣ ـ ٣٦٤).

نابع من العقيدة الإسلامية والتراث الاجتماعي للمسلمين. وفي هذا الإطار يقول الأستاذ أنور الجندي رَحِمَهُ اللَّهُ مبيناً محاسن ومميزات هذا المصطلح، الذي يرى أنه البديل الأمثل لمصطلح (الشرق الأوسط): «فالمصطلح الإسلامي وهو العالم الإسلامي، أو الشرق الإسلامي يبين عقيدة شعوب المنطقة فشعوب المنطقة الإسلامية أكثر تعلقاً بالعقيدة الإسلامية، من تعلقها برابطة الدم وبذلك تبعد إسرائيل من هذا المجال»[١].

ويقول د. المسيري عن الميزة الرئيسية في مصطلح «العالم العربي» في مقارنته بينه وبين مصطلح الشرق الأوسط، فبدلاً من «العالم العربي» المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث، والهوية نجد أن مصطلح «المنطقة» ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث»[٢].

فإذاً مصطلح العالم العربي أو العالم الإسلامي له فائدتان مهمتان:

**الأولى**: أنه مصطلح يبرز العقيدة والتراث والهوية والتقاليد، والعادات الاجتماعية لساكني هذه الأرض فيجعلها أرضاً ذات حضارة لا يمكن تجاهلها بحال أو التعامي عن أهلها وحضارتهم.

**الثانية**: أنه مصطلح يلغي أي حق في هذه الأرض لأي جنس، يحمل هوية، وعقيدة، وتراث، وقيم، وعادات، تخالف النسيج العقدي، والثقافي، والاجتماعي، للأمة العربية أو الإسلامية التي تسكن هذه المنطقة.

---

(١) الإسلام والمصطلحات المعاصرة (٥).

(٢) المجاز للمسيري (١٩).

# المبحث الثاني

## مراعاة تغير معنى المصطلح

قال الشيخ محمد الخضر حسين ﷺ: «روي أن زيد بن عبد الله بن دارم الحجازي دخل على ملك حمير، في مدينة ظفار وهو جالس على مكان مرتفع، فقال له الملك: ثب أي اجلس في لسان حمير، ومعناها في لسان أهل الحجاز اقفز، ففهمها الأعرابي على مقتضى لغته وقفز فتكسر، واندلقت رجلاه، فسأل الملك عنه، فأخبر بلغة أهل الحجاز فقال: ليس عندنا عر بيت[١] من دخل ظفار حمر ـ وفي رواية ـ أما علم أن من دخل ظفار حمر أي تعلم اللغة الحميرية»[٢].

كما روت كتب اللغة عن الرواة أنه قيل لأعرابي: «أتهمز إسرائيل؟ قال: إني إذن لرجل سوء، وقيل له: «أفتجر فلسطين؟ قال:

---

(١) أراد ليس عندنا لسان العرب في الخطاب، لكنه وقف على هاء التأنيث بالتاء لأنها لغتهم في ذلك.

(٢) حياة اللغة العربية (١٢ ـ ١٣).

إني إذن لقوي»[١].

وقال خلف: قلت لأعرابي: ألقي عليك بيتاً ساكناً قال: على نفسك فألقه»[٢].

فمن خلال تلك الوقائع التاريخية تظهر أهمية مراعاة تغير معنى الألفاظ من لغة إلى لغة، كما في قصة الحجازي مع ملك حمير، أو التغيير الذي بسببه تجدد علوم ومعارف لها مصطلحاتها الخاصة كما في قصة الأعرابي مع مصطلح الهمز في علم اللغة والقراءات في كلمة «إسرائيل» ومصطلح «الجر» في علم «النحو» في كلمة فلسطين أو مصطلح «البيت الساكن» في علم «العروض» وكيف أن هذا التغير في دلالة ومعنى المفردة اللغوية أوجد قطيعة بين المتكلم والسامع، بحيث لا يستطيع أحدهما فهم الآخر ومعرفة مراده، مما قاد سلباً إلى نتائج عكسية قد لا تحمد عقباه كما في قصة الأعرابي مع ملك حمير. ولقد أرجع العلماء والباحثون في علم اللغة سبب هذا التغير في معاني الألفاظ إلى تطور اللغة خلال الزمن، فتكسب الكلمة معنى آخر، وتشرح فكرة أخرى، وهذا مبني على ما تقرر في علم الدلالة من أن المعنى إنما هو عبارة عن علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، وعلى هذا يقع التغير في المعنى كلما وجد أي تغير في هذه العلاقة الأساسية، ولذلك كان من أهم ما شغل علماء اللغة موضوع تغير المعنى وصور هذا التغير وأسباب حدوثه[٣]. ولذلك سيكون بحثنا لمسألة تغير معنى الألفاظ والمصطلحات من خلال ما يلي:

---

(١) انظر: المصطلح الإسلامي والمعاجم العربية د. عبد الكريم بكري (٥٣) ضمن ندوة الدراسة المصطلحة.

(٢) علم الدلالة لأحمد مختار (٢٣٥).

(٣) انظر: علم الدلالة أحمد مختار (٢٣٥).

## أولاً: أهمية مراعاة تغير معنى المصطلح:

لقد تنبه أهل العلم قديماً لمسألة تغير معنى الألفاظ والمصطلحات، ودرسوها بداية من الجانب اللغوي والشرعي معاً، فمن المعلوم أن الإسلام جاء بمعان جديدة لألفاظ كانت مستعملة من قبل العرب وذلك كلفظ الصلاة، والدعاء.. إلخ وهذا التغير الطارئ على معاني تلك الألفاظ اللغوية كان مدعاة لاهتمام العلماء، وفي هذا السياق يقول أبو حاتم أحمد الرازي في حديثه عن ظهور أسماء جديدة في عهد النبي ﷺ: «إن الأسماء التي هي مشتقة من ألفاظ العرب ولم تعرف قبل ذلك مثل المسلم، والمؤمن، والمنافق، والكافر لم تكن العرب تعرفها؛ لأن الإسلام والإيمان.. والكفر، ظهر على عهد النبي ﷺ وإنما كانت العرب تعرف الكافر كافر نعمة لا تعرفه من معنى الكفر بالله قال الشاعر: ولا تحسبني كافراً لك نعمة. وقال آخر[1]: والكفر مَخبثة لِنفسِ المنعم. وكانت تعرف المؤمن من جهة الأمان قال الشاعر[2]:

والمؤمن العائذات الطير يمسحها     رُكبان مكة بين الغَيْلِ والسّنَدِ[3]

.. وكذا أسماء كثيرة مثل «الأذان»، و«الصلاة» و«الركوع» و«السجود» لم تعرفها العرب إلا على غير هذه الأصول لأن الأفعال التي كانت هذه الأسماء لها لم تكن فيهم وإنما سنَّها النبي ﷺ وعلَّمها الله إياه فكانوا يعرفون «الصلاة» أنها الدعاء. قال الأعشى في صفة الخمر: «فإن

---

(١) هو عنترة بن شداد الشاعر الجاهلي المعروف، وصدر بيته، نبئت عمراً غير شاكر نعمتي.

(٢) هو النابغة الذبياني.

(٣) أقسم الشاعر هنا بالمؤمن وهو هنا الله. أي أن الله آمن الطير بمكة من الصيد، العائذات مفعول بالمؤمن والطير بدل منها. والغيل بفتح الغين الماء الجاري على وجه الأرض وهو هنا يخرج من أصل جبل أبي قبيس. ورواه أبو عبيدة بكسر الغين وقال: الغيل والسند هما أجمتان كانتا مناقع ما بين مكة ومنى.

ذُبِحتْ صلَّى عليها وزَمْزَمَا» أي دعا لها. وعلى هذا كانت سائر الأسامي»[١]. ويؤكد هذا الاهتمام من قبل علماء العربية للتغيير الطارئ على معاني المفردات اللغوية ما ذكره الإمام اللغوي ابن فارس في حديثه عن هذه المسألة بقوله: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم، وآدابهم، ونسائكهم، وقرابينهم، فلما جاء الله جلَّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع[٢] أخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفَّى الآخر الأول..»[٣].

وبعد أن قرر ابن فارس أن ألفاظاً نقلت من موضع إلى آخر، بدأ يمثل في كتابه لمثل هذه الألفاظ فقال: «فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن، والمسلم، والكافر والمنافق وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الإيمان وهو التصديق ثم زادت الشريعة شرائط، وأوصاف لها، سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً وكذلك الإسلام والمسلم إنما عرفت منه إسلام الشيء ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء..»[٤] ويمضي متحدثاً عن الفسق والصلاة والسجود والصيام والحج والزكاة ثم يقول بعد ذلك: «وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من العمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول: في الصلاة اسمان لغوي وشرعي. ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم جاء الإسلام به، وهو قياس ما

(١) كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (١٤٠ ـ ١٤٧) تحقيق حسين الهمداني.

(٢) الصحيح في مسألة الأسماء الشرعية التي جاء بها الشارع وهل هي منقولة عن معناها اللغوي أم لا؟ هو أن الشارع لم ينقلها عن معناها في اللغة، ولكن زاد في أحكامها ومعانيها، كما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٢٩٨).

(٣) الصاحبي (٧٧).

(٤) المصدر السابق (٧٨ ـ ٧٩).

تركنا ذكره من سائر العلوم كالنحو والعروض، والشعر، كل ذلك له اسمان لغوي وصناعي»[١].

فابن فارس رَحِمَهُ اللهُ يميز هنا بين معاني الأسماء في اللغة، وفي الشرع لوجود معاني جديدة أضافها الشارع الحكيم إلى الاسم اللغوي الذي غُيِّر في معناه من خلال تلك الإضافات الشرعية، بل هو يلفت انتباه القارئ إلى استصحاب تغير معنى المصطلح بين اسمه اللغوي واسمه الصناعي في العلوم الأخرى التي ليست من باب علوم الشريعة الأصلية، وذلك كالنحو، والعروض والشعر، وقس على ذلك في باقي العلوم السياسية والاقتصادية، والطبية... إلخ.

وكما نبه أبو حاتم الرازي وابن فارس على هذا التغير في المعنى بن الاسم اللغوي والشرعي أو الصناعي. تحدث أبو هلال العسكري عن هذا الموضوع ايضاً في كتابه الأوائل فقال: «وقد حدثت في الإسلام معان، وسميت بأسماء كانت في الجاهلية لمعان أخر، فأول ذلك القرآن، والسورة، والآية، والتيمم قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] أي تحروه ثم كثر حتى سمي التمسح تيمماً، والفسق هو الخروج من طاعة الله وإنما كان ذلك في الرطبة إذا خرجت من قشرها والفأرة إذا خرجت من جحرها، وسمي الإيمان مع إسرار الكفر نفاقاً والسجود لله إيماناً وللوثن كفراً ولم يعرف أهل الجاهلية من ذلك شيئاً»[٢].

وإذا كان المتقدمون من أهل العلم نبهوا على وجود التغيير الدلالي للأسماء الواردة في اللغة عند استعمال الشارع لها لما أضافه إلى تلك الأسماء من المعاني الجديدة؛ وذلك ليتمكن السامع من التمييز بين مراد الشارع من هذه المعاني فتفهم على وفق مراده وبين معناها في اللغة. فلقد

---

(١) الصاحبي (٨١).

(٢) الأوائل لأبي هلال العسكري (٣٥ ـ ٣٦) نشر أسعد الحسيني.

نبه أهل العلم أيضاً على عدم جواز حمل المصطلح الشرعي على دلالات ومعاني اصطلاحية حادثة بعده فيحدث عن هذا كثير من الغلط في فهم المصطلح الشرعي، مما يؤدي إلى الوقوع في الانحراف في الفهم والاعتقاد وفي هذا السياق يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن ذلك: «ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه إما من خطاب عامتهم وإما من خطاب علمائهم، باستعمال اللفظ في معنى فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية، وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف بل الواجب أن تعرف اللغة، والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك»[(١)].

ولأهمية دراسة تغير معنى المصطلح أفرد له علماء اللغة المعاصرون من أهل العربية وغيرهم من الغربيين الدراسات المستفيضة، وفي ذلك يقول د. أحمد مختار: «وكان من أهم ما شغل علماء اللغة موضوع تغير المعنى، وصور هذا التغير وأسباب حدوثه»[(٢)].

ولذلك اعتبر د. مصطفى الحيادرة أن «من أهم المشكلات التي تواجه المصطلح ذلك التغير في مفهوم المصطلح، الذي يصوغونه ثم يستخدمونه»[(٣)]. .

ولقد أشار د. الشاهد البوشيخي إلى وجوب مراعاة تغير معنى المصطلح وتطوره، مقدماً حلولاً لمعرفة معنى المصطلح على وجه الدقة

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٠٦)؛ والدرء (٦/ ٧).
(٢) علم الدلالة (٢٣٥).
(٣) من قضايا المصطلح اللغوي (١/ ١٤٠).

فقال: بأننا بحاجة ماسة «إلى معرفة تاريخ الألفاظ في اللغة العربية، إذ اللغة بنت الاستعمال، وكل مُستعمِل لا بد أن يضمن ألفاظه رؤيته ولكل قوم ألفاظ ولكل صناعة ألفاظ، والأقوام يتطورون، والصناعات تتطور.. فوجب رصداً لذلك التطور التتبع التاريخي للألفاظ، دلالة، واستعمالاً، في كل الأعصار ولدى كل الاتجاهات والبيئات لتؤدي اللغة وظيفتها الطبيعية في التواصل، وليفقه اللاحق مقالة السابق، دون ظلم ولا هضم»[١].

فالدكتور الشاهد البوشيخي يقرر هنا أن مراعاة هذا التغير مفيد للأمة لكي يمكن لها أن تتواصل في مسيرتها العلمية بين متقدميها السابقين وبين لاحقيها المعاصرين، وبدون مراعاة هذا التتبع التاريخي للتغير الدلالي للألفاظ والمصطلحات، ينقطع أبناء الأمة العربية الإسلامية اليوم عن التلقي العلمي عن أسلافهم. وهذا يبين لنا الأهمية القصوى والحاجة الماسة، لمراعاة تغير دلالات المعاني والألفاظ، ولكن هذه الأهمية ليست فقط كامنة في التلقي عن علماء الأمة السابقين وتراثها الماضي، بل إن مراعاة معنى المصطلح يفيدنا كثيراً في الأخذ عن الأمم الغربية، أو الشرقية كافرة كانت أو حتى مسلمة لكنها لا تتحدث بالعربية. وفي هذا الإطار يقول د. حسين أبو لبابة: «ونظراً لما قد يقع بين الأمم والشعوب من اختلافات في تحديد مدلول المصطلح المشترك عندهم حيث يضمنه كل فريق دلالة معينة قد تتضارب مع دلالتها عند فريق آخر ذلك لاختلاف حضاراتهم ومعتقداتهم ومصالحهم وتوجهاتهم السياسية، وتصوراتهم لعالمي الغيب والشهادة، فإن الوقوف على واقع تلك المصطلحات وفهم ما يراد بها يقتضي تتبعها بعناية، وفهمها بروية، حتى لا يقع المرء في أفهام مغلوطة وتفسيرات لا صلة لها بالمعنى الصحيح الذي وضعه لها أهلها»[٢].

---

(١) مقال بعنوان مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، د. الشاهد البوشيخي (٨٣) ضمن مجلة الدراسات المصطلحية العدد الأول، ١٤٢٢هـ.

(٢) نظرات حول مصطلحات حديثية، د. حسين أبو لبابة (٤١٧) ضمن الندوة المصطلحية.

## ثانياً: أسباب تغير معنى المصطلح:

يُرجع علماء اللغة المعاصرون تغير معنى الألفاظ والمصطلحات إلى أسباب عديدة، ومتنوعة، ولقد أشار بعض العلماء المتقدمون لشيء من ذلك كشيخ الإسلام ابن تيمية في بيان أسباب حمل البعض للمصطلح الشرعي وفق لغته، وعرفه الحادث فيقول: «فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه إما من خطاب عامتهم وإما من خطاب علمائهم، باستعمال اللفظ في معنى فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبْطِيَّة، وعادتهم الحادثة»[1].

فشيخ الإسلام يقرر هنا سببين اثنين:

١ ـ العادة الاجتماعية في الخطاب (عامتهم) ٢ ـ والتخصص العلمي (العلماء).

ولقد كان لعلماء اللغة الغربيين ـ ممن اهتم بدراسة أسباب وعوامل هذا التطور اللغوي ـ نظريات متعددة حول هذه الأسباب والعوامل منها ما يراه اللغوي الفرنسي «أنطوان مييه» من وجود ثلاث مجموعات رئيسية من الأسباب التي تكمن خلفها تغيرات المعنى في العادة وهي: أسباب لغوية، وتاريخية، واجتماعية»[2].

ويرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن عوامل تطور المعنى ترجع إلى ست طوائف:

**أحدها**: عوامل اجتماعية خالصة تتمثل في حضارة الأمة ونظمها وعاداتها وتقاليدها وعقائدها، ومظاهر نشاطها العلمي، والعقلي، وثقافتها العامة، واتجاهاتها الفكرية ومناحي وجدانها ونزوعها وهلم جرا.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٠٦).

(٢) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن د. عودة خليل أبو عودة (٤٥).

**وثانيتهما**: تأثر اللغة بلغات أخرى.

**وثالثهما**: عوامل أدبية، تتمثل فيما تنتجه قرائح الناطقين باللغة وما تبذله معاهد التعليم والمجامع اللغوية، وما إليها في سبيل حمايتها والارتقاء بها.

**ورابعتها**: انتقال اللغة من السلف إلى الخلف.

**وخامستها**: عوامل طبيعية تتمثل في الظواهر الجغرافية، والفيزيولوجية[١]، والبيولوجية[٢]، وما إلى ذلك، من الأمور التي تتصل بالبيئة الطبيعية أو بوظائف الأعضاء أو بتطور الناحية الجسمانية في الإنسان أو باختلاف الشعوب في خواصها الوراثية، المتعلقة بأعضاء النطق، وخاصة فيما يتعلق منها بناحية الأصوات، واختلاف الشعوب هو أحد أهم هذه العوامل الطبيعية مع العامل الجغرافي، وذلك لأن جميع خصائص الإقليم الطبيعية تنطبع في لغة سكانه، فهناك فروق كثيرة وكبيرة في مختلف مظاهر اللغة بين سكان المناطق الحارة والمعتدلة والباردة، من سكان المناطق الجبلية وسكان الصحراء والأودية.

**سادستها**: عوامل لغوية ترجع إلى طبيعة اللغة نفسها وطبيعة أصواتها وقواعدها ومتنها.. وهلم جرا، وذلك أن عناصر اللغة نفسها قد تنطوي على بعض نواح تؤثر في تطورها..»[٣].

وأنت تلاحظ أن بعض هذه العوامل متداخلة، فالعامل الأدبي مثلاً داخل ضمن العامل الاجتماعي الذي شمل حضارة الأمة باختلاف أنشطتها العلمية، الفكرية، والأدبية... إلخ.

---

(١) هو علم الفيزيا السابق تعريفه ص(٨٥).

(٢) هو علم الأحياء السابق تعريف ص(٨٦).

(٣) اللغة والمجتمع لعلي وافي (٩ ـ ١٠).

بينما يرى د. إبراهيم أنيس أنه يمكن حصر جميع هذه العوامل في عاملين رئيسين يضمان كثيراً من هذه العوامل وباقي العوامل الأخرى، وهما:

**الأول: الاستعمال**: فالاستعمال من قبل الناس للألفاظ كان سبباً لهذا التطور والتغير في معاني الألفاظ وهذا العامل يظهر من خلال عناصره التالية:

١ ـ **سوء الفهم**: فالسامع قد يسمع لفظاً للمرة الأولى فيسيء فهمه بوضعه دلالة له من عنده لا تمت إلى ما في ذهن المتكلم بأية صلة، ومن ذلك لفظ «الغروب» له استعمالات ودلالات كثيرة، جمعها بعض الناظمين في قوله:

| | |
|---|---|
| يا ويح قلبي من دواعي الهوى | إذ رحل الجيران عند الغروب |
| اتبعتهم طرفي وقد أزمعوا | ودمع عيني كفيض الغروب |
| بانوا وفيهم طفلة حرة | تفتر عن مثل أقاحي الغروب |

فالغروب في البيت الأول لوقت المغرب، وفي الثاني للدلاء جمع دلو، وفي الثالث للوهاد المنخفضة.

٢ ـ **بِلىٰ الألفاظ**: حيث تترك المعاني القديمة للألفاظ ثم يستبدل بها معاني جديدة، ومن ذلك كلمة «القماش» المألوفة الآن بمعناها الذي يحل من نفوسنا محل الاحترام والاهتمام لاسيما حين ننسبها إلى الحرير.. هذه الكلمة تبحث عنها في معجم الفيروزآبادي فلا تراه يذكر لها من المعاني إلا «القماش أراذل الناس، والقماش ما وقع على الأرض من فتات الأشياء»[(١)]. غير أن الجوهري يذكر أيضاً أن من معاني «القماش» متاع البيت[(٢)].

---

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي (٢/ ٤٣٧).

(٢) الصحاح (٣/ ٨٥٤).

٣ ـ **الابتذال**: الذي يصيب بعض الألفاظ في كل لغة من اللغات لأسباب منها السياسي، ومنها الاجتماعي، ومنها العاطفي فنحن حين نتذكر أن بعض الظروفات السياسية قد تتطلب الحط من ألقاب ورتب اجتماعية، ندرك السبب في انزواء بعض الألفاظ التي تعبر عنها من اللغة ولعل أقرب مثل لهذا هو إلغاء الألقاب والرتب في مصر فانزوت كلمات مثل: (باشا، بك، أفندي) وغيرها من ألقاب تركية، مرت بها تطورات في دلالتها وانحط قدرها على توالي الأيام، وصارت كلمة «أفندي» في آخر عهدها ذات قدر تافه وأصبحت أقل الرتب، بعد أن كان لها خلال القرن التاسع عشر مركز هام ومكان مرموق.

**الثاني**: **الحاجة**: يتم هذا النوع من التطور الذي يقصد إليه قصداً على يدي الموهوبين من أصحاب المهارة في الكلام، كالشعراء، والأدباء، كما تقوم به المجامع اللغوية والهيئات العلمية حين تعوز الحاجة إليه وعناصر الحاجة ودوافعها هي:

**التطور: ١ ـ الاجتماعي ٢ ـ والاقتصادي ٣ ـ والسياسي:**

فالأمم تتطور في جميع مجالات حياتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وتستجد أشياء كثيرة تحتاج إلى ما يعبر عنها وهي إزاء هذه الضرورة تلجأ إلى وسيلتين:

أ ـ أن يعمدوا إلى الألفاظ القديمة ذات الدلالات المندثرة فيُحيي بعضها ويطلقه على مستحدثاته ملتمساً في هذا أدنى ملابسة، ومن أمثلة ذلك كلمة السيارة كانت في القديم تطلق على البشر الذين يشكلون قافلة تسير في الصحراء، وهي اليوم تطلق على المركبة الحديدية التي يمتطيها الراكب.

ب ـ قد تدعوا الحاجة إلى الالتجاء إلى ألفاظ اللغات الأجنبية فيستعار منها ما تمس الحاجة إليه حيناً وما لا حاجة إليه حيناً آخر، فاللغات

يستعير بعضها من بعض، إما لأن الألفاظ المستعارة تعبرعن أشياء تختص بها بيئة، معينة ولا وجود لها في غير هذه البيئة أو تكون الاستعارة لمجرد الإعجاب باللفظ الأجنبي.

**فمثال الأول**: استعارة اللغة الإنجليزية لكلمة «الشيكولاتة» عن اللغة المكسيكية.

**ومثال الثاني**: ما يقوم به بعض أبناء العربية من إدخال الكلمات الإنجليزية في كلامهم حتى صار ذلك عادة لهم من مثل «cod» أي جيد[(١)].

فمن خلال ما سبق عرضه تبين أن أسباب تغير المعنى للألفاظ والمصطلحات مختلفة متنوعة فيها العامل الاجتماعي واللغوي والسياسي والاقتصادي والعلمي... إلخ، وأن هذه العوامل ترجع في المحصلة إلى عاملين رئيسين هي:

١ ـ الاستعمال ٢ ـ والحاجة التي تفرضها التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والعلمية... إلخ.

## ثالثاً: مظاهر تغير معنى الألفاظ والمصطلحات:

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أبرز المتحدثين عن مظاهر التغيير التي تطرأ على الألفاظ في اللغة وهو يقسم هذا التغيير إلى ثلاثة مظاهر:

**الأول**: تخصيص الدلالة اللغوية.

**الثاني**: توسيع الدلالة اللغوية.

**الثالث**: تحويل الدلالة اللغوية إلى مجال آخر.

---

(١) دلالة الألفاظ د. إبراهيم أنيس (١٣٤ ـ ١٥١). وانظر: دراسة تفصيلية موسعة حول أسباب تطور اللغة كتاب علم اللغة العام لعلي وافي (٣١٣)؛ علم الدلالة أحمد مختار (٢٣٥)؛ علم الدلالة لفريد حيدر (٨٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «يتغير الاسم المفرد بعرف الاستعمال عما كان عليه في الأصل إما بالتعميم، وإما بالتخصيص، وإما بالتحويل»[١].

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بحديثه عن مظاهر تغير معنى الاسم في اللغة يعتبر سابقاً على الدراسات اللغوية المعاصرة في مسألة تغير معنى المصطلح فهذه المظاهر هي المظاهر الرئيسية التي اكتشفها علم الدلالة المعاصر، من خلال التتبع والاستقراء للألفاظ في اللغة، واستعمالاتها المختلفة والحديث عن هذه المظاهر هو من خلال ما يلي:

**أولاً: تخصيص الدلالة:**

يراد بتخصيص الدلالة «إضافة بعض الملامح التمييزية به للفظ، فكلما زادت الملامح لشيء ما قل عدد أفراده»[٢] وهذا التخصيص للدلالة أو ما يسمى أيضاً «بضيق الدلالة» هو نتيجة طبيعية لمرور الزمان على الكلمة، فتتحول دلالتها من معنى كلي إلى معنى جزئي، أو يقل عدد المعاني التي تدل عليها[٣].

**ومن الأمثلة على ذلك:**

ـ كلمة مأتم: كانت تطلق على النساء إذا اجتمعن في خير أو في شر، وتطلق الآن في الاجتماع في مصيبة الموت خاصة[٤].

ـ وأما المصطلح العلمي فمثاله: مصطلح «العلم» فقد أطلقه كثير من علماء الإسلام على «معرفة المعلوم على ما هو به» كما عرفه بذلك

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٤/ ٢٣٩).
(٢) علم الدلالة لأحمد مختار (٢٤٦).
(٣) انظر: علم الدلالة لفريد حيدر (٧٥).
(٤) انظر: الصحاح للجوهري (٤/ ١٥١٠).

الباقلاني وابن فورك وأبو الوليد الباجي[١] وغيرهم، فهو هنا مصطلح واسع الدلالة يشمل كل ما علمه الإنسان من العلوم في سائر الفنون ولذلك أدخل علماء الإسلام فيه جميع العلوم كعلم الفقه والحديث والتفسير والنحو والبلاغة والتاريخ والطب والفلك والعمارة والزراعة... إلخ. إلا أنه مع بداية القرن العشرين ضيق هذا المفهوم الواسع، فقصره الغربيون على ما كانت معرفته عن طريق الحس والتجربة فقط، وأصبح استعمال مصطلح العلماء مقصوراً على المشتغل بالعلوم التجريبية، كعلم الفيزياء، والكيمياء، والطب... إلخ وتلقف كثير من المسلمين هذا المفهوم الضيق عنهم، فأصبحت الكليات تقسم إلى أدبية ويدخل فيها التاريخ والأدب واللغة، والشريعة، وإلى علمية ويقتصر فيها على الطب، والهندسة، والفيزياء... إلخ[٢] وفي هذا السياق عرف المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر العلم بمعناه الجديد المعاصر الذي ضُيِّق فيه. وخصص مفهوم العلم الواسع قديماً[٣]، وهذا التخصيص له آثار خطيرة من أهمها إخراج علوم الشريعة ولسانها الناطق بها العربية وعلومها عن مسمى العلم، مما يقلل من شأنها ويحط من قدرها لدى الناس، إضافة إلى عدم وصف ما تحمله من مفاهيم ـ وخاصة الشريعة ـ بالمفاهيم اليقينية، فنزع وصف اليقين عنها لصالح العلوم الطبيعية التجريبية من رياضيات، وطب، وهندسة فهي اليقينية فقط؛ لأنها في زعمهم عرف صدقها ويقينها من خلال التجربة، والحس، والمشاهدة، وبالتالي تصبح العلوم الشرعية عرضة للتشكيك في مفاهيمها عقيدة وشريعة وأخلاقاً وسلوكاً وهذا ما وقع فعلاً بعد ذلك.

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني (١٣)؛ والحدود في الأصول لابن فورك (٧٦)، وكتاب الحدود في الأصول للباجي (٢٤).

(٢) مفهوم العلم د. علي جمعة (١/ ٢٩٣) ضمن سلسلة المفاهيم والمصطلحات (بناء المفاهيم).

(٣) انظر: المعجم الوسيط (٦٢٤).

**ثانياً: توسيع الدلالة:**

توسيع الدلالة هو ما يسميه شيخ الإسلام ابن تيمية «بتعميم الدلالة» والمراد به «أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل، فالتوسيع أيضاً نتيجة لإسقاط بعض الملامح التمييزيه للفظ»[1].

**ومن الأمثلة على ذلك:**

ـ كلمة البأس: في أصل معناها كانت خاصة بالحرب، ثم أصبحت تطلق على كل شدة[2].

ـ وأما المصطلح العلمي فمثاله مصطلح: «الإرجاء»: فالإرجاء كان أول ظهوره يطلق على من أرجى الحكم على عثمان وعلي رضي الله عنهما فمرجيء أمرهما لا يتولاهما ولا يتبرأ منهما، فهو بزعمه مرجئ أمرهما إلى الله تعالى ثم توسعت دلالة هذا المصطلح وشمل أيضاً من يخرج العمل عن مسمى الإيمان وفي هذا السياق يقول الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله مبيناً هذا التوسيع في الدلالة لمن سأله عن الإرجاء: «الإرجاء على وجهين: قوم أرجوا أمر علي وعثمان فقد مضى أولئك، فأما المرجئة اليوم فهم يقولون: الإيمان قول بلا عمل فلا تجالسوهم ولا تؤاكلوهم ولا تشاربوهم ولا تصلوا معهم ولا تصلوا عليهم»[3].

قال الإمام الطبري رحمه الله بعد نقله للأثر السابق: «والصواب من القول في المعنى الذي من أجله سميت مرجئة أن يقال: إن الإرجاء معناه ما بيناه قيل من تأخير الشيء، فمؤخر أمر علي وعثمان وتارك ولايتهما والبراءة

---

(١) علم الدلالة أحمد مختار (٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٢) دلالة الألفاظ وإبراهيم أنيس (١٥٥). وانظر: مزيداً من الأمثلة في ذلك كتاب التوسع الدلالي (١٠١ ـ ٢٣٦) د. موسى العبيدان.

(٣) تهذيب الآثار لابن جرير الطبري (٢/ ١٨١).

منهما مرجئاً أمرهما، فهو مرجئ ومؤخر العمل والطاعة عن الإيمان، مرجئهما عنه فهو مرجئ، غير أن الأغلب من استعمال أهل المعرفة بمذاهب المختلفين في الديانات في دهرنا هذا الاسم فيمن كان من قوله الإيمان قول بلا عمل وفيمن كان مذهبه أن الشرائع ليست من الإيمان وأن الإيمان إنما هو التصديق بالقول دول العمل المصدق بوجوبه»[١].

**ثالثاً: تحويل مجال الاستعمال:**

المراد بالتحويل أو التغيير في مجال الاستعمال ما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بكون: «المعنيان بينهما تباين لكن بينهما علاقة استعمل لأجلها»[٢] ولا يبعد ذلك البيان من شيخ الإسلام من قول العالم اللغوي الشهير «فندريس» في تحديد المراد بتغيير المعنى أو تحويله أو ما يسميه هو بنقل المعنى: «يكون الانتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كان لا يختلفان من جهة العموم والخصوص كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من المسبب إلى السبب أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه. . . إلخ أو العكس»[٣].

«وعلى هذا يكون الفرق بين هذا النوع والنوعين السابقين كون المعنى القديم أوسع أو أضيق من المعنى الجديد في النوعين السابقين وكونه مساوياً في النوع الحالي»[٤].

**ومن الأمثلة على ذلك:**

ـ كلمة: البيت: هي في الأصل للدلالة على المسكن، ثم أطلق على بيت الشِّعر سمي الأخير على الاستعارة بضم الأجزاء (أجزاء التفعيل)

---

(١) تهذيب الآثار لابن جرير الطبري (٢/ ١٨٢).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٩٦).

(٣) علم الدلالة أحمد مختار (٢٤٧).

(٤) المصدر السابق (٢٤٧).

بعضها إلى بعض على نوع خاص كما تضم أجزاء البيت في عمارته على نوع خاص[١].

ـ وأما المصطلح العلمي فمثاله مصطلح: (التدين) فمعنى التدين عند المسلم هو الالتزام بالدين عقيدة وشريعة وأخلاقاً، هذا هو المفهوم لمصطلح التدين لدى المسلمين أما مفهوم هذا المصطلح عند بعض اليهود مثلاً فهو مختلف تماماً فهو لا يعني الالتزام بالأوامر والنواهي التي في دينهم بل مجرد القيام ببعض الأعمال فقط. وفي ذلك يتحدث د. المسيري عن مفهوم التدين عند اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية مقارناً له بمفهومه عند المسلمين بل حتى النصارى فيقول: «ظاهرة التدين هي ظاهرة إنسانية عامة ولنتصور قارئاً عربياً مسلماً، أو مسيحياً يقرأ مقالة عن «تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة» وقد يخبره المقال بأن معدلات التدين تتزايد بينهم، وسيصدق القارئ ذلك لأول وهلة وسيتصور أن أعضاء الجماعات اليهودية قد بدءوا بالفعل يعودون إلى دينهم وإلى ممارسة شعائره فهو يسقط اعتقاداته هو عليها ويعطيها مدلولاً مغايراً تماماً لمدلولها الحقيقي؛ لأنه لو دقَّق النظر لاكتشف أن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة له مضمون مختلف تماماً عن تصوراته هو... أما في الولايات المتحدة فنحن نجد بين المؤشرات المستخدمة إقامة شعائر السبت مثلاً ولكن ما يزداد ليس هو التمسك بكل شعائر السبت إذ يظل السبت هو عطلة نهاية الأسبوع.. وكل ما يحدث هو أن بعض أعضاء الجماعة اليهودية يقيمون بعض هذه الشعائر من قبيل الحنين الرومانسي إلى الماضي والتمسك بالهوية الأثنية[٢]، وتكون عادة شعائر احتفالية، لا تتطلب حرماناً من اللذة

---

(١) انظر: المصباح المنير (٢٧).

(٢) هو مفهوم متعدد المعاني يفتقر إلى الدقة، ولأجل ذلك اختلف في تعريفه كثيراً، ففي القاموس الفرنسي «larousse» تُعرف الأثنية بأنها: «تَجمْعٌ من العوائل في فضاء جيوغرافي متغير، حيث ترتكز على التركيبة العائلية، اقتصادية واجتماعية =

والإشباع.. ولذا فهم يشعلون شموع السبت، ويتناولون بعض الأطعمة الخاصة دون الامتناع عن العمل أو السير أو النزهة كما تتطلب تعاليم دينهم، وأما في «عيد الغفران[١]» فهم مثلاً يرتلون دعاء كل النذور وقد يذهبون إلى المعبد اليهودي ولكنهم لا يمنعون عن الطعام أو الجماع الجنسي، كما تتطلب العقيدة اليهودية، ويصنف كل هذا على أنه تزايد معدلات التدين»[٢].

فإذاً اختلف مفهوم التدين بحسب المجال المستعمل فيه، فهو عند المسلمين الالتزام بعقائد الدين وشرائعه وأخلاقه، وهو عند اليهود كما سبق مخالف تماماً لمعناه عند المسلمين فهو لا يعدو كونه شعائراً احتفالية لا أكثر من ذلك.

وهكذا يتبين أن تحويل أو تغيير مجال الاستعمال (نقل المعنى) يعد أهم أشكال تغير المعنى[٣].

---

= مشتركة» وفي قاموس علم الاجتماع المصري الصادر عن الهيئة المصرية عام ١٩٧٩م تعرف الأثنية بأنها: «جماعة ذات تقاليد مشتركة تتيح لها شخصية مميزة كجماعة فرعية في المجتمع الأكبر من خلال خصائصهم الثقافية، واللغة الخاصة، والدين الخاص. انظر: موسوعة علم السياسة (٣٨ ـ ٣٩)؛ ومعجم علم السياسة (١٠).

(١) هو من أهم أعياد اليهود التي يقدسونها وهو يسمى عندهم بالعبرية «يوم كيور» أي: يوم الكفارة، وهو اليوم العاشر من شهر تشرين، يبدأ هذا العيد قبيل غروب الشمس من يوم التاسع من تشرين ويستمر على ما بعد غروب شمس اليوم التالي، فمدته حوالي ٢٧ ساعة، يجب فيها الصيام ليلاً ونهاراً، وعدم الاشتغال بأي شيء خلا العبادة وتطلب فيه المغفرة. انظر: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه للدكتور حسن ظاظا (١٦٨)؛ واليهودية للدكتور أحمد شلبي (٣٠٥).

(٢) المجاز للمسيري (١٩٨ ـ ١٩٩).

(٣) انظر: علم الدلالة لمختار (٢٤٦).

# المبحث الثالث

## وسائل الحصول على المصطلح النافع

**للحصول على المصطلح النافع وسيلتان:**

**الأولى:** أن يقوم المسلمون بسك ووضع المصطلحات التي يحتاجونها ابتداء من عند أنفسهم وذلك في كافة مجالات الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية.. إلخ.

**الثانية:** أن يأخذ المسلمون عن غيرهم كاليهود، والنصارى، وشتى أمم الأرض، على اختلاف عقائدهم وأفكارهم، مع ما يتعلق بهذه الوسيلة من مسائل كمتى يجوز لنا الأخذ عن الكفار؟ وماذا نأخذ؟ وكيف نأخذ؟

### الوسيلة الأولى: سك المسلمين لمصطلحاتهم ابتداء:

عندما يريد الإنسان أن يقوم بسك وبناء المصطلحات التي يحتاجها عليه أن يجمع لذلك الأدوات التي يمتلكها، وهذا ما يسميه الدكتور «الشاهد البوشيخي» بـ«إحصاء ممتلكات الذات» والذي يعتبره مَعْلَم مهم من

معالم الخطة المنهجية لوضع المصطلحات، وما تملكه الذات العربية المسلمة لصياغة المصطلح لا يقدر بثمن، وهذه الممتلكات معالمها الرئيسية تتمثل في أمرين اثنين:

**الأمر الأول: الرجوع للمصطلحات التي سكها العرب والمسلمون قديماً:**

لقد شعر العلماء والباحثون بأهمية الرجوع للمصطلحات التراثية، ومن ذلك عدّ الدكتور محمود فهمي حجازي الرجوع إلى المصطلحات التراثية مصدراً من مصادر صناعة المصطلحات، وهو يرى أن مصدر كثير من مصطلحات علم اللغة الحديث هو المصطلحات التراثية التي رجع إليها الباحثون العرب بل والمستشرقون فيقول: «لقد استقرت أكثر المصطلحات الحديثة في البحث الصوتي المأخوذة عن جهود النحاة واللغويين العرب»[(١)].

ثم ذكر أمثلة كثيرة على ذلك[(٢)]. ولأهمية ذلك فلقد دعا الدكتور محمد عيد إلى «أن يتوفر المتخصصون في العلوم المختلفة في وقتنا الحاضر على استخراج مصطلحات علومهم من تراثنا الغني الزاخر، فتجمع وترتب وتضمنها معاجم متخصصة، تكون تحت يدي الباحثين والمؤلفين في كل فرع من تلك العلوم»[(٣)]. ولقد كان لمجامع اللغة العربية في القاهرة ودمشق والأردن ومكتب التعريب بالرباط دور مهم في التنبيه على أهمية الرجوع إلى المصطلحات التراثية وأنها من أكبر الروافد لإنشاء المصطلحات التي نحتاجها اليوم[(٤)]، مع التنبيه والتأكيد على الابتعاد عن

---

(١) الأسس اللغوية لعلم المصطلح (٢٢٤).

(٢) ومنها مصطلح: حلقي، خيشومي، شفوي... إلخ، وذلك في علم البحث الصوتي. انظر: المصدر السابق (٢٢٤).

(٣) المظاهر الطارئة على الفصحى د. محمد عيد (١٤٤).

(٤) انظر: في ذلك من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٨٠ ـ ٨٥ ـ ٩٥).

التغيير فيها إلا ما كان التغيير فيه ضرورياً؛ لأنه يوقع في الغموض والالتباس[١]. ولذلك يعتبر الرأي القائل بأن المصطلحات التراثية لا تناسب العصر الحاضر لظهور علوم جديدة ومفاهيم جديدة لا تعرفها العرب قولاً خاطئاً، لا يستند إلى دليل علمي، وفي ذلك يقول الدكتور محمود فهمي حجازي في نقده لهذا الرأي: «بعض المصطلحات التي تضمها المعجمات المتخصصة خالفت لسبب أو لآخر ما عرفه التراث اللغوي العربي من مصطلحات، وأغلب الظن أن تجنب المصطلحات التراثية في كثير من الحالات لم يقم على أساس علمي»[٢]. ثم ساق أمثلة على ذلك[٣]. ولذلك اعتبر تجنب مصطلحات التراث العلمية، إحدى الأسباب التي أوقعت في الإشكالات عند وضع المصطلحات[٤].

**ـ من الأمثلة على الاستفادة من المصطلحات القديمة مصطلح «الإسلاميين»:**

عندما ننظر في كتب علماء الإسلام السابقين نجدهم استعملوا هذا المصطلح لأمرين:

١ ـ إما لمجرد النسبة للإسلام، بغض النظر عن صحة انتماء المنسوب للإسلام أو عدم صحة ذلك. ومن الأمثلة على ذلك كتاب أبي الحسن الأشعري. المُعْنون بـ«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين[٥]»،

(١) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/١٢٣).
(٢) الأسس اللغوية لعلم المصطلح (٢٢٤).
(٣) المصدر السابق (٢٢٥) وذلك كما وضع المستشرقون للممنوع من الصرف مصطلح «diptoe» فأعاد المترجمون العرب ترجمته بمصطلح «ثنائي الصرف» والصواب ممنوع من الصرف.
(٤) المصدر السابق (٢٢٩).
(٥) نقل غير واحد من العلماء اسم كتاب الأشعري على ما ذكر بأعلاه منهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١/١٢٨ ـ ٤٢٧).

فلقد ذكر فيه من المقالات العقدية ما لا يمكن بحال أن يكون قائلها من أهل الإسلام، وذلك كمن يقول باستحلال المحارم كالخمر والميتة، ويكفر بالقيامة ويقول إن الدنيا لا تفنى[١]. . إلى غير ذلك من الموبقات، كما أنه ذكر أيضاً أقوال أهل القبلة في العقائد كالخوارج، والمعتزلة، والمرجئة. . . إلخ.

٢ ـ وإما لمجرد النسبة إلى التاريخ والزمن الذي ظهر فيه الإسلام، لا للإسلام ذاته، ويدل على ذلك أن الأصمعي رَحِمَهُ اللَّهُ سئل عن جرير، والفرزدق، والأخطل، فقال: «لا أقول فيهم شيئاً لأنهم إسلاميون»[٢]. كما يدل على ذلك أيضاً جعل ابن سلام الجمحي الشعراء طبقات، فجعل في الطبقة الأولى من الإسلاميين جريراً، والفرزدق، والأخطل[٣]. والشاهد مما سبق هو جعل الأخطل وهو لم يكن مسلماً، بل كان نصرانياً ضمن مفهوم الإسلاميين أي من حيث الزمن والتاريخ الذي ظهر فيه الإسلام.

إلا أن مصطلح «الإسلاميين» اليوم أصبح لا يطلق إلا على من كان ملتزماً بالإسلام عقيدة، وشريعة، وأخلاقاً في جميع مجالات الحياة، فأصبحت النسبة حينئذ حقيقية لا بد من صدقيتها، وتحققها في الواقع، فأصبح هذا استعمالاً جديداً لمصطلح قديم، فكانت الاستفادة هنا ظاهرة من المصطلحات التي أنشأها علماء الإسلام في القديم.

**الأمر الثاني: الرجوع إلى اللغة العربية:**

فإن لم يجد الباحث مصطلحاً مناسباً لعصره من خلال المصطلحات التي سكها علماء الإسلام قديماً، رجع إلى المصدر الأساسي الذي عول

---

(١) هذه أقوال فرقة منتسبة إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين وهم من غلاة الشيعة. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٦٦).

(٢) فحولة الشعراء لأبي حاتم السجستاني (١٢).

(٣) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (١٩٠).

عليه أولئك العلماء في سك مصطلحاتهم ألا وهو اللغة العربية، فيرجع الباحث حينئذ مثلاً إلى معاجم اللغة العربية، وفي أهمية الرجوع إلى معاجم اللغة العربية واكتشافها للاستفادة منها في إيجاد مصطلحات جديدة يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية، والصرفية، والدلالية»[١].

ولقد عدّ الدكتور محمود فهمي حجازي الرجوع إلى المعجم اللغوي العربي أحد أهم المصادر الأساسية في صنع المصطلحات[٢] وهذا ما أكدت عليه جميع المجامع اللغوية في العالم العربي، والمكتب الدائم للتنسيق والتعريب، بأن أوجبت على من أراد إنشاء مصطلحات جديدة الرجوع إلى المعاجم اللغوية العربية[٣].

ومن أهم الوسائل التي ذكرها العلماء لاستخراج المصطلحات من المعجم اللغوي العربي الاشتقاق[٤]، والنحت[٥]، والمشترك اللغوي، والمجاز عند القائلين به[٦].

---

(١) اللغة والمجاز (٢١٣).

(٢) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح (٢٢٤).

(٣) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٨٠ ـ ٨٥ ـ ٩٥).

(٤) الاشتقاق هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنىً وتركيباً، ومغايرتهما في الصيغة، كاشتقاق كلمة ﴿كَاتِبٌ﴾ من ﴿كُتِبَ﴾ و«مطبعة» من ﴿طَبَعَ﴾. انظر: التعريفات (٨٤)؛ وقاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٥٤).

(٥) النحت هو أن يُنتزع من كلمتين، أو أكثر، كلمة جديدة تدل على معنى ما انتُزعت منه. وتكون هذه الكلمة إما اسماً كالبسملة (من قولك: بسم الله الرحمٰن الرحيم)، أو فعلاً كـ «حمدل» (من قولك: الحمد لله)، أو حرفاً كـ ﴿إِنَّمَا﴾ (من «إن» و«ما»)، أو مختلطة كـ ﴿عَمَّا﴾ (من «عَنْ» و«ما»). انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٣٨٥).

(٦) انظر في ذلك: الأسس اللغوية لعلم المصطلح محمود فهمي (٣٥ ـ ٧٢ ـ ٢٢٤)، ومن قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/ ٧٧ ـ ١٢٥) و(٣/ ١٦١ ـ ١٧٩)؛ والمظاهر الطارئة على الفصحى (١٣٩).

فمن خلال هذه الوسيلة الثانية يمكن لنا أن نجد ما نريده من إمكانات لإيجاد مصطلحات جديدة، وهذا في الواقع ما صنعه علماء الغرب وفلاسفته في سكهم لمصطلحاتهم في شتى العلوم، فهم لم يستنكفوا من الرجوع إلى لغاتهم، كما يستنكف كثير من الباحثين العرب، وفي ذلك يقول د. طه عبد الرحمٰن: «والغالب على الفلاسفة ـ غير فلاسفة العرب بالطبع ـ أن يوظفوا هذا المعنى اللغوي في تحديد المعنى الاصطلاحي لمفاهيمهم وفي توسيع خطابهم فيها»[(١)].

**ـ ومن الأمثلة على هذا الاستثمار للمعجم اللغوي العربي مصطلح «فن النفس»:**

يضرب الدكتور عبد الوهاب المسيري مثالاً لاستثمار المعجم اللغوي العربي في سك المصطلحات باستعمال كلمة «فن» ـ التي هي في نظره أكثر شمولاً من كلمة «Art ـ آرت» الإنجليزية ـ والتي تعني ما يلي[(٢)]:

«١ ـ التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل.

٢ ـ جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة أو عمل.

٣ ـ مهارة يحكمها الذوق والمواهب.

٤ ـ جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر، والعواطف، وبخاصة عاطفة الجمال.

٥ ـ النوع من الشيء أو الفرد من الجنس.

ولعلنا لو استخدمنا كلمة «فن» بدلاً من عبارة «العلوم» غير الدقيقة

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (٩٣)، وضرب مثالاً لذلك بالكاتب الألماني «هيدغر» وبين كيف وظف مفهوم «اللوغوس» في الجانب الفكري لديه.

(٢) انظر: معاني كلمة «فن» في اللغة العربية الصحاح للجوهري (٥/١٧٤٦)؛ وتهذيب اللغة (٣/ ٢٨٤٠).

وقلنا «فن النفس» بدلاً من «علم النفس» بكل ما تحمل كلمة علم من ادعاء لا أساس له في الواقع، أو لعلنا لو قلنا «علوم فنية» أي: علوم تعتمد على الذوق، والموهبة، والمران، والمشاعر، وليس مجرد الرصد، والملاحظة، والتعميم، للاحظنا كثيراً من جوانب الظاهرة الإنسانية التي تفلت من قبضة من يستخدم لفظة «علوم» وخاصة إن التفنن هو التنوع تفنن الشيء: أي تنوَّعت فنونه»[(١)].

ـ فتبين إذاً أن هاتين الوسيلتين لسك ووضع المصطلحات ابتداء من أكبر المصادر، وأهمها للقيام بمهمة إنشاء المصطلحات، كما أنهما في الحقيقة هما المصدران ذاتهما في إيجاد البدائل للمفاهيم والمصطلحات المأخوذة عن المخالف لنا في العقيدة، واللغة، والتقاليد الاجتماعية، وهنا يجب التنبه عند سك المصطلح ابتداء، أو للمقابل المأخوذ عن الآخرين لأمرين مهمين:

**الأول**: أنه يُكتفى بنوع من التلازم والملابسة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، ولا يشترط التطابق التام، والتلازم الكامل، بين جميع المعاني اللغوية للفظ والمعنى الاصطلاحي. وفي ذلك يقول الدكتور «عبد الكريم خليفة» رئيس مجمع اللغة العربية الأردني: «فالمصطلح لا يعني تسمية جامعة مانعة للمسمى كما يظن بعض الناس بل يرمز إليه رمزاً للصلة بين الرمز والمرموز إليه، وهذه الصلة تختلف قوة وضعفاً على حسب الأحرف المؤدية للمعنى.. فالمصطلح يوضع أحياناً لأدنى ملابسة بينه وبين مسماه وهو مقصِّر دائماً عن الإحاطة بمعنى الشيء المسمى اصطلاحاً، ومن أجل ذلك كثيراً ما نقول هذه الكلمة لغة معناها كذا واصطلاحاً كذا»[(٢)].

---

(١) اللغة والمجاز (٢١٣ ـ ٢١٤).

(٢) وسائل تطوير اللغة العربية العلمية د. عبد الكريم خليفة (١٣).

**الثاني**: أن الاكتفاء بنوع من التلازم أو الملابسة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تأسيس المصطلح ابتداء هو كاف أيضاً في الأخذ عن الغير، فإذا عرفنا معنى المفهوم والمصطلح في لغته الأصلية فإيجاد البديل له في اللغة الأخرى يُكتفى فيه بأدنى ملابسة، أو تلازم، مما هو قريب من معناه الأصلي، وذلك لما يلي:

١ ـ أن اللغات لا تتطابق في جميع مفرداتها وألفاظها وفي هذا المعنى يقول الدكتور حسن علي حمزة: «فإن اللغات لا تتساوى ولا تُعَبِّر ألفاظ لغة ما عن المعنى وعن ضلاله التي تُعَبِّر عنها ألفاظ أخرى، وقديماً فطن السيرافي النحوي[١] في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس المنطقي[٢] إلى أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها، أما في اللسانيات الحديثة فإن عدم المطابقة بين اللغات لم يعد مسألة خلافية وإنما صار من المسلمات»[٣]. ولذلك فإن الدكتور حسن حمزة يرى أنه «من دواعي التيسير على البشر أنهم يتفاهمون على وجه التقريب، ولو كان التفاهم الكامل غاية لهم لأصابهم فيما أظن عنت شديد»[٤].

وهذا ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ قبل الدراسات

---

(١) هو أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزُبان السيرافي، نحوي، عالم بالأدب، أصله من بلاد فارس، وتفقه في عمّان، وسكن بغداد، فتولى نيابة القضاء، كان متعففاً لا يأكل إلّا من كسب يده، ينسخ الكتب بالأجرة، له كتب منها: الإقناع في النحو، أخبار النحويين البصريين، البلاغة، وغيرها، توفي سنة (٣٦٨هـ). انظر: السير للذهبي (١٦/ ٢٤٧)؛ الأعلام (٢/ ١٩٦).

(٢) هو أبو بشر متى بن يونس، يوناني الأصل، إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، له تفسير في المنطق من السرياني إلى العربي، وفسّر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة، وله كتب منها: كتاب مقالة في مقدمات، صدّر بها كتاب أنالوطيقا. انظر: الفهرست لابن النديم ص(٣٢٤).

(٣) المترجم بين أنظمة اللغة وأعراف المجتمع د. حسن علي حمزة (٧٥) ضمن مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها.

(٤) المصدر السابق (٧٣).

اللسانية الحديثة بقوله: «وإن كان كثير من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة بل بما يقاربه لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها في الغالب تقريب»[١].

ولذلك فإن من يحاول التطابق التام بين النص المترجم والمترجم له إنما يحاول محالاً قد يقوده إلى ضرب من الجنون، وفي ذلك يقول الدكتور بناصر البعزَّاني: «بناء على هذه الحقائق لن يكون بمقدورنا أبداً تكوين تصور وفيٍّ وكامل للتاريخ والحضارات، بل فقط تصور تقريبي يتجدد ويتحسن على أثر المراجعة، ومن اشتد إلحاحه على الوفاء الكامل فإنه لن يبني إلا الهلاوس والادعاءات المزيَّفة»[٢]. وفي هذا السياق أيضاً يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «فالتعريف الدقيق ليست مشكلة وإنما مصيبة، وإن بدأت بالتعريف الدقيق للمصطلح ستنتهي بك حياتك الفكرية لأن عدد المصطلحات ضخم إلى حد كبير»[٣].

٢ ـ أن العقيدة والفكر والنظر العقلي للمترجم يلعب دوراً في فهمه للمفاهيم في لغاتها الأصلية فمهما أجاد تلك اللغة الأصلية التي يراد الترجمة منها فلا يمكن له أن يفهم هذه المفاهيم على وجه الدقة الكاملة كما أرادها واضعوها. وفي ذلك يقول المفكر والأديب الروسي «دوستويفسكي»: «ليس من الممكن أن نصل إلى أعماق الفكر الذي تخبئه لغة أجنبية وذلك ببساطة لأنها ستظل أجنبية بالنسبة لنا»[٤] فالمترجم لا ينفك عن النظر للنص المترجم من خلال عقيدته، وأفكاره، وقيمه، التي لا

---

(١) الرد على المنطقيين (٤٩).
(٢) الترجمة بين النص والمرجع د. بناصر البُعزَّاني (٣٠).
(٣) تعليق الدكتور المسيري ضمن الحلقة الدراسية التي بعنوان «نحو نظام معرفي إسلامي» (١٠٩).
(٤) الفلسفة واللغة (٧٣).

يمكن أن ينفصل عنها بحال لا كما تزعم النظريات الموهمة التي تقول بعكس ذلك.

## الوسيلة الثانية: الأخذ عن الكفار:

### وفيها مسائل:

**المسألة الأولى: متى وماذا نأخذ عن المخالف لنا في الدين؟**

إن قضية أخذ المفاهيم والاصطلاحات عن المخالف لنا في الدين واللغة والمجتمع هي قضية جزئية في الحقيقة ضمن قضية عامة كثر الحديث عنها في القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين بين كثير من العلماء والباحثين العرب والمسلمين، وذلك عندما واجهوا الحضارة الغربية فكان الحديث عن ماذا نأخذ عن الغرب المنتصر علينا عسكرياً، وسياسياً، والمتقدم علينا علمياً، ومادياً فكان في العالم الإسلامي إزاء هذه القضية تياران رئيسان، لكل منهما رؤيته الخاصة به حول هذه القضية، تمليها عليهما منطلقاتهما العقدية؛ وهذان التياران هما:

**التيار الأول**: التيار التغريبي اللاديني، الذي يدعو إلى أخذ كل شيء عن المخالف لنا وهم هنا ـ الغرب ـ أي بدءاً من العقائد والقيم والأخلاق والسلوك وانتهاء بأنماط العيش، والعلوم الاجتماعية والمادية، ونسخ الحضارة الغربية في جميع مجالات الحياة إلى البلاد العربية والإسلامية، وفي هذا السياق قال طه حسين مقولته الشهيرة: «إن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية... إنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة الأوروبية»[1]. ومن هنا فإنه يطالب أن «نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها،

(١) مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين (٣١).

حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[١].

وهو هنا لم يكتفِ بعدم وضع قيدٍ أو شرطٍ للأخذ عن الحضارة الغربية، بل دعا إلى ما هو أخطر من ذلك حيث نص على وجوب عدم وضع أي قيد في عملية الاستنساخ للحضارة الغربية، وذلك في دعوته مصر للأخذ عن الغرب فيقول: «إنه يجب على مصر أن تتوخى سنن الحضارة الغربية والرقي والديمقراطية، ناهجة في ذلك نهج فرنسا وإنجلترا في القريب العاجل بلا قيد ولا مواربة»[٢]. ولقد مارس طه حسين تطبيق المناهج الغربية في العلم والأدب بناء على ذلك المنهج الذي يدعو إليه في التعاطي مع الغرب، فهو يبرر إفادته من المنهج الديكارتي الشكي بأننا كعرب «سواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب»[٣].

فكلام طه حسين يفيدنا بأنه ثمة شعور ملح هنا ليس بحتمية الاتجاه نحو الغرب فحسب، وإنما بأن ذلك الاتجاه لا ينطوي على أي جانب إشكالي فلا داعي للقلق[٤]، وعلى هذا الأصل الذي قرره طه حسين في التعامل مع الحضارة الغربية وافقه سائر أبناء جيله من عُمد اللادينيين التغريبيين؛ كأمثال شبلي شميل، وأحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وسار على هذا الأصل وهذا المنهج من بعدهم ممن تتلمذ على أفكار هذا التيار؛ كعبد الله العروي الذي يقول أنه لكي يتجاوز العرب شتاتهم الفكري والثقافي لا بد لهم «من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة، والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث[٥]».

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين (٣٩).
(٢) المصدر السابق (٣٩ ـ ٤٠).
(٣) الشعر الجاهلي لطه حسين (٥).
(٤) انظر: استقبال الآخر د. سعد البازعي (١٤).
(٥) العرب والفكر التاريخي لعبد الله العروي (٦٣).

ولذلك كانت هنالك نتائج خطيرة على الأمة الإسلامية في عقيدتها وفكرها وقيمها عندما أخذت بهذا المنهج الذي هو في حقيقته التبعية الكاملة للغرب في كل شيء، والتي من أبرزها: «استيراد المفاهيم الذي يحدث بحد ذاته شرخاً عميقاً في اللغة أولاً ثم في صيرورة إنتاج المعارف والعلوم ثانياً، وتنتهي هذه التبعية بزيادة الحاجة إلى استيراد المفردات اللغوية والمعارف في الوقت ذاته، وهذا ما نلاحظه اليوم لدينا حيث تدخل المفردات الأجنبية بكثرة في اللغة وتفقدها دقتها ومرونتها وتركيباتها، كما يزداد الاعتماد على استيراد الخبرة العلمية الأجنبية»[١] كما كان من آثارها «إثارة الشك في القيم السائدة ثم تفكيك منظومة القيم»[٢].

وسبب اتباع التغريبيين العرب لهذا التيار يرجع في الحقيقة إلى أمرين رئيسين:

الأول: اعتقادهم أن مناهج الغرب في التعلم، وما تنتجه علومهم من معارف ونظريات وأفكار هي من الحقائق، واليقينيات، والمسلمات، التي لا تقبل النقاش أو المساءلة، وأنه لا يمكن أن تقوم لنا حضارة إلا بالأخذ بتلك الحقائق في نظرهم وفي ذلك يتحدث الدكتور طه عبد الرحمٰن في جزء من أجزاء المعرفة التي يأخذها التغريبيون العرب كَمُسلّمات ـ وهي الفلسفة الغربية ـ فيقول: «لقد ساد عند متفلسفة العرب اعتقادان باطلان:

أحدهما: أن الفلسفة الغربية التي نقلت وتنقل إليهم ذات طبيعة عبارية محضة مثلها في ذلك مثل العِلْم الرياضي؛ لأن حقائقها في نظرهم كحقائقه لا تحكمها إلا قوة العقل وحدها.

والاعتقاد الثاني: أن الحقيقة التي هي نتاج لقوة العقل، تستغني بنفسها

---

(١) مجتمع النخبة د. برهان غليون (٢٢٧).

(٢) المصدر السابق (٢٧٤).

عن غيرها من الحقائق، بما فيها الحقائق التي تكون نتاجاً لقوة الخيال»[١].

فهم اعتقدوا أن كل ما يأتي من الغرب من الأفكار والمبادئ هي حقائق، ويقينيات، فجعلوا تلك الحقائق بزعمهم ـ التي هي نتاج عقلي محض ـ لا تحتاج للاستدلال على صحتها إلى أي براهين أخرى كالوحي الإلهي مثلاً؛ وهذا فيه قمة التبعية المقيتة للآخرين.

السبب الثاني: تصديقهم للمزاعم الغربية الزائفة التي تسمى «بالفكر العالمي» أو «العولمة الفكرية»... إلخ التي تقول بوجود فكر إنساني لا وطن له ولا جنس[٢] وهذا في الحقيقة ناتج عن السبب الأول. وعندما ننظر إلى اتباع هذا التيار نجدهم لم يحددوا متى نأخذ عن المخالف لنا في الدين وذلك لأنهم جعلوا هذا الأخذ هو الأساس وليس استثناءً وبذلك أجابوا عن سؤال الأول: متى نأخذ عن المخالف لنا في الدين؟

**التيار الثاني**: وهو تيار يدعو إلى عدم الأخذ عن المخالف في كل شيء بل الأخذ بما يُحتاج إليه، وحسب شروط معينة، ومعايير محددة؛ وهذا ما جعل مالك بن نبي رَحِمَهُ اللهُ يؤكد على أن نظام الاستعارة في الأفكار كما في الأشياء «يقتضي تمييزاً دقيقاً، وفكراً ناقداً يقظاً، يحدد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية... شروط توافقها، ونفعها، ولياقتها»[٣].

إلا أن هذا التيار يختلف فيما بينه على تحديد هذه الشروط، التي يقبل من خلالها أو يرد ما يؤخذ عن الغير فالميزان يختلف بين بعضهم البعض، وهم في الحقيقة ينقسمون إلى قسمين:

**القسم الأول**: من يجعل مصدر هذه الشروط هو «النظر العقلي الصرف» الخاص بهذا الناظر دون أي اعتبارات أخرى، فما يرى أنه صالح

---

(١) الحق العربي (٨٩ ـ ٩٠).
(٢) وقد أوضحنا سابقاً كذب مثل هذه الدعاوات وبيَّنا مصدرها والهدف منها انظر: (٤٤٦).
(٣) وجهة العالم الإسلامي لمالك بن نبي ترجمة عبد الصبور شاهين (٧٩).

بعقله للاستعمال والاستفادة عن المخالف أخذ به وإلا رده، هذا هو الميزان لديهم فقط، وهذا القسم يمثله بعض اللادينيين العرب، كالدكتور برهان غليون الذي يقول: «من حيث المبدأ لا يمكن لمجتمع أو بالأحرى لثقافة أن تستوعب مفهوماً جديداً لم ينشأ في سياق تطورها، وأن تستفيد منه قبل أن تخضعه لنقد مسبق، ويعني هذا النقد تفكيك المفهوم، وإزالة روح الضمنية والقداسة عنه، وفهم الوظيفة الرئيسية والتوظيفات الممكنة له وإعادة بنائه من وجهة نظر الحاجات، والتوطئات المحلية أو الذاتية»[١].

فالدكتور برهان جعل المعوَّل عليه في توظيف العلوم والمفاهيم المأخوذة عن المخالف هو النظرة الذاتية الخاصة المجردة عن أي ضوابط أخرى سوى ضابط الحاجة؛ وهذا لا نختلف فيه معه، لكن من يحدد أن هذا نحتاج إليه أو لا نحتاج إليه، يصلح لنا أو لا يصلح؟.

وفي هذا المنحى يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسير جملة من ظواهره، انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تلك الظواهر، وعوامل تطورها ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة في الميدان الأول ميدانها تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق إبستمولوجية[٢]»[٣]

---

(١) مجلة النهج عدد ٣٨ ص(٢٨٠) نقلاً عن المصطلح لسعيد شبار (٩٦).

(٢) الإبستمولوجيا لفظ مركب من لفظين: أحدهما: (أبيستما) وهو العلم، والآخر: لـ«وغوس» وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. وهذا المصطلح مرادف في الإنجليزية لمصطلح «نظرية المعرفة»، أما في اللغة الفرنسية فهو مختلف عنه لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٣٣).

(٣) العقل السياسي العربي لمحمد الجابري (١٨).

وهو يضرب لذلك مثلاً بـ«المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي[١] وعوامل أو قوانين تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية[٢] الرسمية، كما يصدق على تطورات علم الاجتماع الغربي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة»[٣].

فالجابري يقر أنه ليس كل ما يصلح للمجتمع الغربي يصلح لغيره من المجتمعات والسبب في ذلك لديه مجرد اختلاف المجتمعات من حيث التقدم ودرجة التطور، وغفل عن أن هذه النظريات أو العلوم، والمفاهيم، قد تكون في نفسها خاطئة بغض النظر وجدت مجتمعات أخرى تقبل تطبيقها فيها لكونها مثلاً على نفس درجة التطور والتقدم أو لم توجد، وبناء على نظريته هذه قام بالأخذ ببعض المفاهيم الغربية في مجالات السياسة والنفس والاجتماع[٤] مع محاولته التغيير في مفاهيمها الغربية واستعمالها

(١) هو النظام الاجتماعي الذي يكون فيه العمال غير مالكين للثروات التي يستثمرونها، ويطلق أيضاً على مذهب من يرى أن الفصل بين العمل ورأس المال أصلح وسيلة لزيادة الإنتاج، وتحقيق الرخاء والعدل، وتوفير الخير والسعادة. انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١/٦٠٢)؛ ومعجم علم السياسة (٢٣٣)؛ موسوعة علم السياسة (١٩٩).

(٢) المادية التاريخية هي جزء مكون للفلسفة الماركسية اللينينية، وهي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي، فالمادية التاريخية هي علم الاجتماع الذي يشكل الأساس النظري والمنهجي للأبحاث الاجتماعية المحددة ولكل العلوم الاجتماعية. انظر: الموسوعة الفلسفية «السوفيتية» (٤٣١).

(٣) المصدر السابق (١٨).

(٤) ومن ذلك استعارته لمفهوم «الدستور السياسي» من دوبري، ومفهوم «اللاشعور الجمعي» من يونغ، ومفهوم «المخيال الاجتماعي» من بيبصر أنصار، ومفهوم «المجال السياسي» من برتراندباوي.

في دراسته لنقد العقل العربي، وهذا فيه خطورة كبيرة في التطبيقات بغض النظر عن صحة المفاهيم من حيث المبدأ كما أقر هو بذلك، وكانت وسيلته في الأخذ هو نظره العقلي الذي يحدد له صلاحية ذلك في التطبيق على المجتمعات العربية مع العلم أن المجتمعات العربية ليست على نفس مستوى التطور في المجتمعات الغربية ـ وفق مفهوم الغرب للتطور ـ وهذا فيه تناقض من الجابري، إذ كيف يطبق نتاج المجتمعات الغربية المتطورة على المجتمعات العربية المتخلفة في نظرهم.

**القسم الثاني**: من جعل المقياس والميزان في الأخذ عن المخالف أن يكون متوافقاً مع الكتاب والسنة بالدرجة الأولى، ومع اللغة العربية والأعراف والتقاليد المجتمعات الإسلامية، مع نفعه لنا بإمكانية الاستفادة منه عملياً[١]، وهم في ذلك ينطلقون من منطلق شرعي فعندهم لا يمكن الأخذ بأفكار، أو مبادئ، وقيم، تعارض ما جاء به الإسلام سواء كان ذلك التعارض نقصاً في شرائع الإسلام، أو زيادة، أوتأسيساً لعقائد، وشرائع، وأخلاق جديدة، وذلك لعلمهم أن الإسلام كامل عقيدة، وشريعة، وأخلاقاً، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ولقد قال النبي ﷺ لعمر عندما جاء إلى النبي ﷺ بصحف من التوراة فرحاً بها رضي الله عنه «**أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيةً، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذِّبوا به أو بباطل فتُصدِّقوا به والذي نفسي بيده لو أن موسى ﷺ كان حيَّاً ما وسعه إلا أن يتبعني**»[٢]. فإذا قيل هذا في التوارة

(١) وهذا يمثله علماء الإسلام في القديم والحديث ففي القديم كالشافعي وابن تيمية وغيرهم وفي الوقت المعاصر الإسلاميون المعاصرون ومنهم: جعفر شيخ إدريس وأنور الجندي، وطه جابر العلواني، ومحمد أسد... إلخ.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٣٠/ ١٧٣)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٢٣٨)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٩٤)؛ وابن أبي عاصم في السنة (٢٧)؛ =

التي أنزلت على موسى عليه السلام والتي هي من عند الله ـ بغض النظر كانت هذه الصحف محرفة أم لا؛ لأنه قال ﷺ بعدها لو كان موسى بنفسه حياً ما وسعه إلا اتباعه لمحمد ﷺ، ولما جاء به من الشرائع فأراد النبي هنا ﷺ أن يغرس في نفوس صحابته أن العقائد والشرائع لا تؤخذ إلا منه ﷺ وبما جاء به من عند الله ﷻ لا غير حتى لو كان هذا الغير موسى عليه السلام ـ كليم الله ـ فكيف هو الحال في الأخذ من غير أهل الكتاب من الوثنيين والملحدين؟ لا شك أنه من باب أولى. ولذا فهم صحابة رسول الله ﷺ هذا الدرس جيداً، فلقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد أضلوا أنفسهم»[1] فمن كان ضالاً في عقيدته، وفكره، وأخلاقه بصورة عامة، كيف يمكن له أن يهدي مسلماً؟ بل لا ينبغي لمسلم أن يسأل عما أشكل عليه من العقائد، أو الشرائع، أو الأخلاق، أو يبحث في غير الإسلام عن الأسئلة والإشكالات الكبرى كعلاقة الإنسان مع الله ومع الكون؛ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنه مؤكداً هذا المعنى الذي ذهب إليه ابن مسعود رضي الله عنه: «يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على نبيه أحدث أخبار الله تقرؤونه محضاً لم يشب؟ وقد حدثكم الله تعالى أن أهل الكتاب قد بدَّلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟ ولا والله ما رأينا منهم أحداً قط سألكم عن الذي أنزل إليكم»[2].

ولقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا المعنى عند حديثه عن العلم النافع الذي يجوز للمسلم أخذه عن كل أحد، وبين ما لا يجوز له

= وحسنه الألباني في تخريجه للسنة لإبن أبي عاصم.

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير برقم (٩٧٥٩)؛ والإمام عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه برقم (١٠١٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الشهادات برقم (٢٦٨٥).

أخذه إلا عن طريق محمد ﷺ فقال: «والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور «دنيوية» مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة، وأما الأمور «الإلهية والمعارف الدينية» فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول ﷺ؛ فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك، فلم يبينه إما لرغبة، وإما لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان»[١].

فشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بيَّن أن المعارف والعلوم الدينية لا تؤخذ إلا من عند الرسول ﷺ، وذلك لكمال علمه، وسلامته من الفساد، ولإرادته لتبليغ هذا الخير، وقدرته على ذلك، وما عداه ﷺ في هذه الأمور يعتريه النقص فيها كل بحسبه.

ولقد طبق النبي ﷺ هذا المنهج الشرعي الذي أسسه، فلقد أخذ عن الغير بما لا يتعارض مع الدين الذي جاء به، حيث اتخذ خاتماً له يمهر به رسائله للملوك في عصره عندما علم أنهم لا يقبلون رسالة إلا ممهورة من صاحبها، كما أخذ بإشارة سلمان الفارسي رضي الله عنه بحفر الخندق من حول المدينة في معركة الخندق[٢]؛ وكان هذا من الوسائل العسكرية الحديثة التي لم تعرفها العرب قبل ذلك وإنما هو من عند الفرس، كما أخذ صحابته عندما قاموا بالفُتوح بكثير من أنظمة الإدارة، وذلك عندما فتحوا فارس والروم فوضعوا الدواوين التي تنظم أمر الدولة كديوان الجند، وديوان

(١) فتاوى ابن تيمية (٣/ ١٣٦).
(٢) انظر: الطبقات لابن سعد (٢/ ٦٦).

الخراج... إلخ[١].

كما أخذ المسلمون من الاستفادة من العلوم المادية الأخرى كعلم الطب؛ فلقد أمر عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ بنقل كتاب «أهرن بن أعين» في الطب إلى اللغة العربية[٢]، وعلى هذا المنهج كان يفتي علماء الإسلام، فلقد قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في حديثه عمّا يجده المسلمون من الغنائم التي يأخذونها من الكفار: «وما وجد في كتبهم فهو مغنم كله، وينبغي للإمام أن يدعو من يترجمه، فإن كان علماً من طب أو غيره لا مكروه فيه باعه كما يبيع سواه من المغانم، وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب وانتفعوا بأوعيته فباعها ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو»[٣].

فالإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ لم يمنع من الاستفادة من كتبهم، وعلومهم، مما لا مكروه فيه في الشريعة، كالطب مثلاً، يتعلمه المسلمون، وينتفعون به، لكنه منع الاستفادة من كتب الشرك، وأمر بشقها، وتمزيقها، وكذا كل فكر، أو عقيدة، أو قيم، تخالف ما جاء به الإسلام. وهذا ما سبق أن أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية من أن هناك علوماً نافعة تكون عن غير طريق الرسل، وحصرها في الجانب الدنيوي، وضرب لها مثلاً بالطب، والفلاحة، والتجارة، وغيرها مما هو اليوم موجود من العلوم الدنيوية؛ وبناء على هذا المنهج أكد المفكر الغربي: «أوليري» بأن الصحابة والتابعين ـ وهم أكثر الناس التزاماً بالمنهج النبوي ـ لم يأخذوا شيئاً من الفلسفة واللاهوت النصراني، عند فتحهم للشام فقال: «يجب أن نعترف أننا ليس لدينا شواهد على أن التأملات الفلسفية، واللاهوتية في سورية، في زمن الدولة الأموية قد أثرت في العرب حيث يبدو أن هذه الأمور لم تجذب

(١) انظر: الخراج لأبي يوسف (٤٥)؛ وفتوح البلدان للبلاذري (٤٤٠).

(٢) انظر: الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي (١/ ١٦٥).

(٣) التنشئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة للإمام السيوطي (٧٨).

إليها العرب يومئذ»[١].

ومع اتفاق أصحاب القسم الثاني الذي يمثله اليوم التيار الإسلامي المعاصر، وجعلهم تلك المقاييس والموازين إليها الحكم في الأخذ عن الغير إلا أنهم اختلفوا في المجالات التي يؤخذ فيها عن الغير؛ فانقسموا إلى قسمين:

**الأول**: من يرى أننا يمكننا الأخذ عن المخالف في جميع مجالات الحياة ما دام أنه لا يخالف الضوابط السابقة فنأخذ عنهم في مجال العلم، والأدب، والفكر، والسياسة، والاقتصاد والإدارة، وسائر العلوم المادية من طب وهندسة.. إلخ. وما كان في هذه الأمور من مخالفة شرعية فيمكن التعامل معه من خلال تجريده[٢] من المخالفات الشرعية، أو اللغوية، ونحاول مجانسته مع المجتمع المسلم ليكون صالحاً للانتفاع به، ومن أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين المنادين بذلك الدكتور طارق البشري[٣]، والدكتور نصر[٤] محمد عارف وطه عبد الرحمٰن[٥].

**وأما القسم الثاني**: فهم الذين يقتصرون في الأخذ عن المخالف في مجال العلوم الطبيعية التجريبية فقط كالطب، والرياضيات، والفيزياء... إلخ وذلك لأن العلوم الأخرى كالفلسفة، والأدب، والاجتماع... إلخ هي علوم مشبعة للغاية بفكر ونظر قائلها ومنشئها فجميع المفاهيم لهذه العلوم هي مفاهيم غربية تظهر فيها ملامح الفكر الغربي وحضارته، وقيمه، ومبادئه

---

(١) مسالك الثقافة لأوليري، ترجمة تمام حسان (٢٠٣).
(٢) أما الحديث عن كيفية تجريد المفاهيم الغربية من خصائصها الفكرية واللغوية والاجتماعية سواء كانت مصطلحات العلوم الإنسانية أو الطبيعية فانظره في ص (٥٣٤).
(٣) انظر: ندوة الحوار القومي الديني (٢٥٠ ـ ٢٥١).
(٤) انظر: الحضارة الثقافية المدنية (٥٥).
(٥) الحق العربي (١٤٦ ـ ١٤٧).

الخاصة به؛ فبعدا الزمان والمكان حاضران بقوة في هذه العلوم ومفاهيمها التي أصبح يطلق عليها بـ «العلوم الإنسانية» ومن الصعوبة جداً التخلص من هذه الضلال الزمانية والمكانية؛ ولأجل ذلك فمن باب «حماية الدين» يجب علينا تركها جملة وتفصيلاً ونقصر في الأخذ على مجال العلوم الطبيعية والتجريبية؛ لأن بُعدا الزمان والمكان حيِّدا في مفاهيم هذه العلوم.

وممن ذهب إلى هذا الرأي المفكر المسلم الأستاذ محمد أسد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فمع أنه أحد أبناء الحضارة الغربية نسباً وفكراً إلا أنه بعد إسلامه خرج بهذا الرأي، فهو يقول في تقريره لذلك من خلال نقده للحضارة الغربية ووصفه لها بأنها مادية: «على أن هذا يجب ألا يحول أبداً دون إمكان أخذ المسلمين من الغرب ببعض البواعث في ميدان العلوم المجرَّدة والعلوم التجريبية، ولكن صلاتهم الثقافية يجب أن تبدأ عند هذا الحد وتنتهي عنده أيضاً»[(١)] ووافقه على هذا الرأي عدد من الباحثين كالدكتور طه جابر العلواني[(٢)]، والدكتور عز الدين البوشيخي[(٣)]، والدكتور موسى الإبراهيم[(٤)] وغيرهم.

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (٥١)، ومع هذا فهو يفرق بين مجرد ملاحظة الحقائق والنتائج من خلال مشاهدة التجربة، ثم جمعها واستخراج القواعد المعقولة منها، وبين المنهج الذي يقوم على استقراء النتائج من هذه العلوم المتعلقة بالمظاهر العامة في الحياة والتي تسمى «فلسفة العلوم» فهي لا تتبنى الحقائق المشاهدة فقط ولكنها تتأثر بفكر أصحابها، فالأولى تُقبل، والأخيرة لا تقبل. انظر: الإسلام على مفترق الطرق (٧١ ـ ٧٢)، ولكن يبقى سؤال مهم هو: أليس استخراج القواعد العلمية من المشاهدة التجريبية خاضعاً أيضاً لفكر مستخرجها؟ أليس فيها إعمال للعقل؟ وهذا الإعمال أليس قائماً على تصورات وأحكام سابقة؟

(٢) انظر: مقدمة طه جابر العواني في كتاب «الحضارة، الثقافة، المدنية» لنصر عارف (٨).

(٣) واقعية المبادئ الأساس في وضع المصطلح وتوليده د. عز الدين البوشيخي، ص(١٠٧)، ضمن مجلة الرسالة المصطلحية العدد الأول ١٤٢٢هـ.

(٤) حوار الحضارات د. موسى الإبراهيم (١٣٦).

إلا أنه عند النظر فإننا نجد العلوم الطبيعية التجريبية لا تسلم أيضاً من بُعدي الزمان والمكان، وحضور النظرة العقدية، والفكرية لأصحابها، وإن كانت أقل من العلوم الإنسانية لكنها ليست سالمة من البُعد الفكري لأصحابها. وفي هذا المجال يقارن الدكتور المسيري بين نقل مصطلحات العلوم الإنسانية والطبيعية فيقول: إن «نقل مصطلحات العلوم الطبيعية مسألة أكثر سهولة من نقل مصطلحات العلوم الإنسانية ومع هذا فهي عملية محفوفة بالمخاطر والمزالق»[(١)]، ويقول الدكتور سعيد شبار: إن «وراء أي إنتاج علمي مهما كان طبيعياً أو تجريبياً نظامٌ من المعرفة الموجهة أو حملة من الرؤى والتصورات الحافة به تشكل مرجعيته الفلسفية»[(٢)] فقول القائل: إن العلوم الطبيعية التجريبية هي مجردة عن أي تأثير عقدي وفكري للقائم عليها إن كان يقصد: «أن يخلي العَالِم ذهنه فعلاً من كل الاعتقادات والميول والأفكار، ويقبل على بحثه بعقل مجرد فهذا شرط يستحيل تطبيقه، وعلى فرض إمكانه فإنه لا يكون شرطاً لحصول العلم، بل سبباً في عدم حصوله. إنه شرط مستحيل التطبيق»[(٣)].

أما استحالة تطبيق هذا الشرط فيرى الدكتور جعفر شيخ إدريس أنه يعود لعدة أسباب:

**الأول**: لما يعلمه كل إنسان من نفسه من أنه لا يستطيع أن يكف لحظة واحدة وهو يقظان عن حديث مع نفسه، أو حديث مع غيره، وكلا الحديثين صادر عن أفكار واعتقادات فكيف والقضية التي يبحثها العالم قد تستغرق منه أشهراً بل سنيناً؟ فهل يستطيع أن يكف طيلة أيام بحثه هذه عن

---

(١) اللغة والمجاز (١٩٦)، وانظر: الترجمة بين النص والمرجع لِنُاصر البُعزّاتي ضمن ندوة الترجمة والتأويل نشر جامعة محمد الخامس (٣٨ ـ ٤٢).

(٢) المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية (١٠٧).

(٣) مقال: إسلامية العلوم وموضوعيتها د. جعفر شيخ إدريس ضمن مجلة المسلم المعاصر عدد (٥٠) ص(٦ ـ ٧).

حديث مع نفسه، أو زوجته، أو أولاده أوأصدقائه وزملائه؟

**الثاني**: أن العلم وإن سمي علماً تجريبياً إلا أن التجربة والمشاهدة لا تكون ـ كما ينبه إلى ذلك المختصون بالمناهج العلمية ـ إلا في ضوء سؤال أو افتراض. إن العالِم لا يبدأ بحثه بالمشاهدة ولا بالتجربة ماذا يشاهد؟ وماذا يجرب؟ إنه يبدأ بفكرة، ثم يشاهد من الطبيعة والمجتمع ما يراه متعلقاً بتلك الفكرة، أو يجري تجربة معينة ذات علاقة بإثبات تلك الفكرة أو نفيها.

**الثالث**: أن العلم كما يقولون أمر تراكمي، أي: إن الجديد المكتشف منه يضاف إلى قديم سبقت معرفته، بل إن القضية الجديدة التي يراد البحث فيها إنما تنشأ عن معرفة سابقة والتجربة التي تُجرى تفترض صحة معلومات سابقة. فلو أن كل باحث بدأ تجربته وهو خال الذهن من تلك المعلومات الخاصة بمجال بحثه لما نمى العلم ولما تطور[(١)].

هذا فيما إذا كان المراد بالتجرد المعنى السابق من أنه يتجرد من كل فكر له، وأما إذا كان «المقصود بالتجرد أن يكون الإنسان مستعداً لأن يقبل ما دلت عليه المشاهدة وما كان نتيجة للتجربة أو لازماً عقلياً من لوازمها، وأن يكون أميناً في نقل ما جرَّب وشاهد واستنتج وإن خالف ذلك اعتقاداً سابقاً له أو للمجتمع الذي يعيش فيه. فيشاهد ويجرِّب الإنسان بذهن منفتح غير مقيد باعتقادات باطنة، تحدد له ما يمكن وما لا يمكن أن يكون وما يصح وما لا يصح من التفسيرات فهذا أمر ممكن، مرغوب فيه، بل هو في رأينا المثل الأعلى للمنهج العلمي»[(٢)].

ولكن يبقى السؤال الذي يفرضه الواقع: هل هذا المثل الأعلى هو المعمول به في العلوم الطبيعية التجريبية؟

---

(١) مقال: إسلامية العلوم وموضوعيتها د. جعفر شيخ إدريس ضمن مجلة المسلم المعاصر عدد (٥٠) ص(٧ ـ ٨).

(٢) المصدر السابق (٧).

ـ والجواب على ذلك: إن الناظر في واقع هذه العلوم يجد أنها تحكمها أطر فكرية فلسفية معينة، يفرضُ من يحمل هذه الأفكار آراءه الفكرية، واعتقاداته على النتائج العلمية في الأبحاث الطبيعية، والتجريبية، يقول الأستاذ أنور الجندي رحمه الله: «تجري على ألسنة بعض الباحثين مقولة مضللة، هي أن الفكر الإسلامي يختلف مع العلوم الإنسانية والاجتماعية الوافدة، ولكنه لا يختلف مع العلوم التجريبية، بوصفها علوماً تصدر عن أنابيب ومن خلال معامل، فهي بذلك غير عرضة للنقد من حيث سيطرة الفلسفة المادية عليها، ولكن الحقيقة تختلف مع ذلك تماماً فإن قاعدة العلوم التجريبية تخضع في الأساس للفلسفة المادية، وتنظر إلى الكون، والوجود، والحياة على أنها قوى طبيعية قائمة بنفسها وأنه ليس وراءها خالق. وهذا هو مقتل الحضارة الغربية في الحقيقة»[1] فحديثه رحمه الله عن ذلك ليس من منطلق رؤية مجردة لا دليل عليها بل هو يسوق من الدلائل، والآثار الخطيرة المترتبة على هذه الرؤية الفلسفية الإلحادية ومن ذلك مصطلح «الطبيعة» فيقول: «ليس هناك أخطر في مفاهيم العلوم التجريبية من مصطلح «الطبيعة» الذي يضعه العلماء مكان كلمة الله، الخالق، تبارك وتعالى.. فليس هناك أخطر من الاعتقاد بأن الطبيعة خلقت نفسها، وأنها تتحرك بإرادة الإنسان، وأن الإنسان يمكن أن ينطلق مع سياسة الاستهلاك والتكديس، والنهب، في تدمير مقومات الأمم، وإعلاء شأن الترف، والإباحيات، على نحو يحول دون إقامة العدل الإلهي بين الأمم، وبين قدراتها التي أوجدها الحق تبارك وتعالى»[2].

وفي حديث الدكتور جعفر شيخ إدريس عن الإطار الفلسفي للعلوم

---

(١) الإسلام والمصطلحات المعاصرة (١٩٤).

(٢) الإسلام والمصطلحات المعاصرة (١٩٤ ـ ١٩٥) انظر: لمزيد من الإطلاع على مفهوم «الطبيعة»: المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٤ ـ ١٥)؛ والموسوعة الفلسفية السوفيتية (٢٨٥ ـ ٢٨٦).

الغربية والتي منها العلوم التجريبية كان موافقاً لما ذهب إليه الأستاذ الجندي ﷺ وذلك بأن جعلها في مظهرين رئيسين:

الأول: فلسفة لا دينية، فلسفة ترى أن الظواهر الكونية ينبغي أن تفسر بأسباب من داخل هذا الكون، أي: بأسباب طبيعية لا دخل فيها للإرادة الإلهية... وإذن فعلى العالم الطبيعي أن يبدأ باستبعاد مثل هذا التفسير.

الثاني: أنها ليست فلسفة لا دينية بمعنى سلبي، بل هي فلسفة معادية للدين ينقده أنصارها باسم العلم، يهاجمونه، ويسعون لمحاصرته، ويعملون جاهدين على إبعاده عن مجال العلم، ويحرصون على رفض كل نظرية علمية يخشون أن يكون فيها شيء من التأييد للدين»[١].

وأما الدلائل من كلام الغربيين أصحاب الشأن من أن العلوم الطبيعية متأثرة بفكر أصحابها، وأنها قائمة على فلسفة إلحادية لا تنكر وجود الله تعالى فقط بل تحارب وتعادي من يقول بوجوده، فمنها ما يلي:

١ ـ ما ذكره المفكر الغربي «وورف» من أن المفاهيم العلمية هي مرتهنة بالمقام الثقافي لأصحابها فهو يقول في جوابه على إثر سؤال حول مدلول المفاهيم الأساسية في العلم الحديث: «الجواب الصحيح أن مفاهيم نيوتن للمكان، والزمان، والمادة ليست موضوعات حدسية إنها متلقاة من الثقافة، واللغة، ومن هناك أخذها نيوتن»[٢].

٢ ـ أما الفلكي والفيزيائي المعاصر «فردهويل» فهو يؤكد أن الفلسفة التي تقوم عليها العلوم الطبيعية هي فلسفة إلحادية معادية للدين، وذلك عندما ذكر أن علماء الأحياء التقليديين لن يقبلوا نظريته في التطور المخالفة

---

(١) إسلامية العلوم موضوعيتها (١٠).
(٢) الترجمة بين النص والمرجع بناصر البعزّاني (٣٧).

لنظرية دارون[(١)] والتي فحواها أن تطور الأحياء على أرضنا لا يسير بالمصادفة بلا هدف كما تدعي تلك النظرية، بل إن سيره محكوم بقوى واعية، خارج أرضنا، مع وجود جبال من الأدلة على صحتها لأنها قد تؤدي إلى إيحاءات دينية، «ولأن العلماء التقليديين مهتمون بمنع الرجوع إلى الغلو الديني، الذي حدث في الماضي، أكثر من اهتمامهم بالتطلع إلى الحقيقة، إن النظرة الجهنمية التي وصفناها آنفاً قد سيطرت على التفكير العلمي خلال القرن الماضي كله»[(٢)].

وأما ما قد يذكرونه من صلة للعلوم الإنسانية، أو الطبيعية بالقيم، والمعتقدات الغيبية، فمعظمهم اكتفوا ببيان هذه الصلة إما لمجرد بيان الأصل التاريخي للنظرية، أو لاتخاذ هذا البيان ذريعة إلى نقد النظرية التي تقر بوجود هذه الصلات[(٣)].

٣ ـ الأمثلة الدالة على أن هذه النظريات العلمية في العلوم الطبيعية هي نتاج أفكار ومعتقدات واضعيها ومن هذه الأمثلة ما يلي:

أ ـ ما ذكروه عن عالم الأحياء السوفيتي «لايسنكو» من محاولته لجعل علم الأحياء موافقاً للأيدلوجية الشيوعية، فأنكر بعض الحقائق المتعلقة بعلم الوراثة، واستغل منصبه الإداري بمنع نشر أي دراسة تخالف نظرياته؛ فأدّى ذلك إلى تدهور هذا العلم في البلاد الروسية

---

(١) نظرية دارون في التطور تقوم على أن الأنواع الحية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي، الذي يخلو من الغاية، فلا يدل على علة التغيير، بل على أثره ونتيجته، وهو قانون مستنبط من الصراع في سبيل البقاء، فالبقاء للأقوى والأصلح، ووصل فيها إلى أن أصل الإنسان يرجع إلى القردة العليا الشنبانزيا. انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٢٠٤)؛ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ١٤٨).

(٢) إسلامية العلوم وموضوعيتها (١١).

(٣) انظر: المصدر السابق (١١).

حتى اضطرت الدولة الشيوعية فيما بعد إلى تدارك الأمر؛ فأفسحت المجال للعلماء لكي يعبروا عن اعتقادهم بصحة ما أنكر «لايسكنو»[(١)].

ب ـ ما ذكره العلماء من: «أن نظرية «مالتس»[(٢)] المشهورة التي انتهى فيها إلى أن الفقر، والعناء، أمور حتمية، ناتجة عن أن عدد السكان يزداد بمتواليات هندسية، بينما الموارد الغذائية تزداد بمتواليات حسابية، كانت في الحقيقة احتجاجاً على قوانين صدرت لصالح الفقراء ثم جاء سبنسر فحوَّل نظرية «مالتس» إلى نظرية في التطور الاجتماعي فحواها أن الطبيعة تنتخب أو تنتقي الأصلح للبقاء، وتتخلص مما سوى الصالحين؛ فإذا كانوا كاملين بحيث يصلحون للحياة فإنهم يحيون ومن الخير أن يحيوا، وإذا لم يكونوا كاملين بما يهيئوهم للحياة فسيموتون ومن الخير أن يموتوا[(٣)]، ثم جاء دارون فاستفاد من النظريتين ففسر التطور في عالم الحيوان بالانتخاب[(٤)] الطبيعي»[(٥)].

فثبت بعد هذا البيان أن العلوم الطبيعية التجريبية ليست خلواً من أفكار وعقائد وميول أصحابها.

**ـ وفي ختام هذه المسألة يحسن التنبيه على ما يلي:**

**أولاً**: أن الأخذ عن المخالف ليس هو الأصل عند أهل الإسلام، بل

---

(١) انظر: إسلامية العلوم وموضوعيتها (٦).

(٢) هو توماس مالتس، من أبرز مفكري الاقتصاد البريطانيين، توفي عام (١٨٣٤م). انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٣٤٣).

(٣) هذا يشبه قول الكفار الذي حكى الله قولهم في القرآن: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝٤٧﴾ [يس: ٤٧].

(٤) انظر: نظرية التطور عند دارون ص(٤٩٤).

(٥) المصدر السابق (١١).

هو استثناء، والأصل هو أن يقوم المسلمون بما يحتاجونه من العلوم، ولا يدخروا جهداً ولا وقتاً ولا مالاً ولا شيئاً من ذلك في هذا السبيل، وأما الاستثناء فيكون عند الحاجة، والحاجة تقدر بقدرها ولا يزاد على ذلك، وهذا قيد مهم. فليس صحيحاً ما ذهب إليه أصحاب التيار الأول التغريبي الذي يريد أن يجعل الأمة عقيدة وفكراً وسلوكاً... إلخ تابعة للغرب أو للشرق، فهذا لا يقوله عند التحقيق من له مروءة وغيرة على أمته فضلاً عن أن يكون منهجاً يتبعه بل ويدعو الأمة كلها لاتباعه إلا إذا فقد عقله.

**الثاني**: أنه يجب علينا إذا صح لنا الأخذ عن المخالف لنا أن نتمكن من فهم هذه العلوم وما تضمنته من مفاهيم، كما وضعها أصحابها وكما هي عند أهلها، وذلك لأنه لا يمكن لنا بحال أن نصل فيها إلى حكم شرعي صحيح ما لم يكن فهمنا لها صحيحاً؛ فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهذا أمر مهم يجب عدم إغفاله لكي لا نجنح ونخطئ في أحكامنا، ونحمل الشرع ما هو منه براء. وهذا ما يؤكده الدكتور الشاهد البوشيخي ويجعله أحد المعالم الرئيسية في الأخذ عن المخالف فيقول: «ثم مجال الوافد من خارج التراث.. استيعابه عند أهله بالتخصيص فيه بلغات أهله... لأن ذلك الذي يمنعنا من أن نظلم أو نُظلم، ويؤهلنا للشهادة على الناس بحق»[١].

**الثالث**: أن ما كان فيه مخالفة للكتاب والسنة، واللغة العربية، وأعرافنا الاجتماعية، فهذا لا حاجة لنا فيه سواء كان علماً من العلوم، أو فكراً، أو سلوكاً، أو مفاهيماً، أو غير ذلك من الأمور لما تقدم بيانه من الأدلة الشرعية؛ فإن أمكن تجريده من هذه المخالفة مع حاجتنا إليه أخذنا به ولا ضير في ذلك.

**الرابع**: أن هذه القاعدة السابقة تنسحب على الصحيح على العلوم

(١) المصطلح لسعيد شيار (١٠٩).

الإنسانية والعلوم الطبيعية التجريبية على حد سواء، بل هذا ما اعترف به بعض من يرى بالأخذ بالعلوم الطبيعية فقط وترك العلوم الإنسانية. فهو لم يجد بأساً من الأخذ ببعض هذه العلوم الإنسانية كالأدب مثلاً، وهذا ما ذكره الأستاذ محمد أسد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «أما الأدب فيجب علينا بكل تأكيد ألا نحرّم دراسته، وإنما يجب أن تُرد دراسته إلى حدود قيمتها الحقيقية أي: اللغوية»[1] مع وضعه القيد في دراسته وهو عدم الأخذ بروح الحضارة الغربية المخالفة لنا في الأدب وغيره، وهذا لا نختلف فيه معه أو مع غيره، فالعبرة بأن يكون المأخوذ لأجل الاستفادة منه في حياتنا خالياً من المخالفة لنا عقيدة ولغة ومجتمعاً فكم من كتاب أو فكرة أو قصة كانت مؤدية لما جاء به الإسلام من الحق والعدل أفلا يجوز لنا الأخذ بذلك؟ بلى. فنحن لا نؤسس لعقائد، وتشريعات، وأخلاق زيادة على ما جاء به الإسلام فهذا مرفوض شرعاً لا يحتاج إلى زيادة بيان.

**الخامس**: أن حكمنا على الشيء أنه مخالف للكتاب والسنة أو موافق لهما لا يمكن أن نصيب فيه كبد المخالفة أو الموافقة للكتاب والسنة ما لم يكن لنا تصور كامل عن النظام المعرفي في الإسلام، فالنظام المعرفي المراد به ابتداء هو «النظام القائم على إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما»[2]. وذلك يتم من خلال عملية تجريدية تُزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتُبقي السمات الأصلية الجوهرية للشيء والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص، أو الظاهرة على الأسئلة الكلية النهائية وهي أسئلة تدور حول الإنسان، والإله، والطبيعة، من حيث العلاقات القائمة بينهم، والهدف من وجود الإنسان في الكون، وهل هناك غرض في الطبيعة، أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة؟ وهل هناك معيارية

(١) الإسلام على مفترق الطرق (٧٤).

(٢) في أهمية الدرس المعرفي د. عبد الوهاب المسري (٤٤) ضمن حلقة دراسية بعنوان نحو نظام معرفي إسلامي.

أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته من عقله المادي؟ أم من أسلافه؟ أم من جسده؟ أم من الطبيعة (المادة)؟ أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟[(١)].

فالنظام المعرفي في الإسلام إذاً هو إجابات الإسلام على هذه الأسئلة الكلية النهائية، فمعرفة هذه الإجابات من قبل الإسلام، هي التي تضبط لنا ما هو مخالف أو موافق للإسلام حقيقة، ولذلك فإن النظام المعرفي الإسلامي أو كما يسميه البعض بـ«إسلامية العلوم» هو في الحقيقة ما يعرفه الدكتور عبد الجبار سعيد بـ«مجموع المبادئ والكليات والأصول، المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر»[(٢)]؛ ومن الأمثلة على مقولات هذا النظام المعرفي الإسلامي القول بأهمية العقل الإنساني في الحصول على المعرفة العلمية مع التأكيد على محدوديته. كما أن من مقولاته القول بأسبقية القيم الأخلاقية الإنسانية على العلم الطبيعي؛ وبالتالي لا بد أن يلتزم العلم بهذه القيم الأخلاقية والإنسانية التي جاء بها الوحي الرباني كما أن من بينها أيضاً القول بأن التغيير في الأقوام يبدأ من إرادتهم لتغيير أنفسهم وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١] فهذا قانون اجتماعي عام شامل لكل المجتمعات الإنسانية وليس خاصاً بالمجتمعات الإسلامية[(٣)].

فالنظام المعرفي الإسلامي إذاً هو الوصول إلى الغايات والأهداف الكلية النهائية للمسائل الجزئية فغايات التشريع، والسياسة، والعلم... إلخ في الإسلام يجب أن تكون معلومة لدينا واضحة تمام الوضوح، حتى إذا أردنا أن نستفيد من المخالف لنا في دراستنا لعلومه نقارن بين هذه العلوم

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق (٤٤ ـ ٤٥).

(٢) نحو نظام معرفي إسلامي (٨٧).

(٣) إسلامية العلوم وموضوعيتها (١٨).

وما تضمنته من معارف، ومفاهيم، وغاياتها الكلية، وبين الأهداف الكلية لدراسة هذه العلوم في الإسلام، حتى لا نقع في الخلط والتخليط فنأخذ ما قد يظهر لنا جزئياً أنه موافق للكتاب والسنة، فإذا هو مبني على غايات وأهداف كلية لا تخالف الإسلام فحسب بل تعاديه وتحاربه.

وعلى هذا فالنظام المعرفي الإسلامي من خلال المقولات السابقة صالح لكل العلوم والباحثين، والأمم، فهو ليس خاصاً بالمسلمين بل يشمل البشرية جمعاء[1]، ولكن هذا لا يعني أن الأُطر المعرفية الأخرى لا يمكن أن تدرك بعض هذه الحقائق والمقولات الموضوعية، فما من إنسان مهما بلغت اعتقاداته من الفساد إلا ويمكن له إدراك بعض الحقائق، ولكننا نقول إن الإطار المعرفي الإسلامي ميزته أنه إطار العقل الكامل إنه يساعد على إدراك حقائق، ومؤثرات، وتفسيرات أخرى لها نتائج نافعة في حياة الناس العلمية، والعملية، والنفسية، لا مجال لها داخل الإطار الإلحادي[2]

---

(١) وهذا معنى كون محمد ﷺ مبعوثاً للعالمين جميعاً كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾.

(٢) فالملحد والمنكر لدار الآخرة يحول إطاره الإلحادي دون إدراك حقائق أخرى قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَتَوۡاْ عَلَى ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِيٓ أُمۡطِرَتۡ مَطَرَ ٱلسَّوۡءِۚ أَفَلَمۡ يَكُونُواْ يَرَوۡنَهَاۚ بَلۡ كَانُواْ لَا يَرۡجُونَ نُشُورٗا ٤٠﴾ [الفرقان: ٤٠] أفلم يكونوا يرونها؟ بلى كانوا يرونها وكيف لا يرى ذو عينين قرية وهو يمر عليها؟ إنهم يرونها فيعلمون شيئاً هو الذي وصفه قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ ٧﴾ [الروم: ٧] بالعلم الظاهر لكن إنكارهم للآخرة يحول دونهم ودون تفسير هذا الذي يرونه تفسيراً صحيحاً يحول دونهم ودون إدراك ما يدل عليه ويشير إليه هذا الواقع المشاهد، وعدم الإدراك هذا نقصان في العقل سببه ذلك الإطار المعرفي الذي ينكر الآخرة ﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ﴾ أي: من تلك القرية (آية)، ودليلاً وشاهداً ﴿لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٥] فرؤية ما بقي من القرية على انه آية يحتاج إلى إكمال في النظرة العقلية لا يتأتى لمن يحبس نفسه في إطار عقدي لا مجال فيه للآخرة. انظر: إسلامية العلوم وموضوعيتها (١٥).

مثلاً. فليس النظام المعرفي الإسلامي، أو إسلامية العلوم، علوماً خاصة بالدين الإسلامي، أو بأحوال المسلمين الراهنة أو بتاريخهم فهذه نظرة خاطئة هذا مع الإقرار أن الإطار المعرفي الإسلامي لن يعصم العالِم المسلم من الخطأ، ولن يجعل كل ما يقوله موافقاً للإسلام، ولن يمنع من تعدد الآراء والنظريات، واختلاف العلماء المسلمين، وتخطئة بعضهم لبعض، لأنه إذا كان هذا يحدث في مجال الفقه، والأدلة الشرعية التفصيلية، فكيف لا يحدث لمن لا يملكون مثل هذه الأدلة التفصيلية، ولمن يكتفون في معظم الأحيان بمجرد وضع علمهم في داخل الإطار الإسلامي[1]؟ وبذلك نعلم يقيناً أنه لا يمكن أن يدخل في مفهوم النظام المعرفي الإسلامي أو إسلامية العلوم ما قد يراه البعض ـ مثلاً ـ «من أن تنقية العلوم الاجتماعية الغربية من الشوائب هو نشاط معرفي، وبناء عليه يمكن استيراد نظريات علم النفس مع استبعاد نظريات «فرويد» في الجنس، ويمكن أن نستورد نظريات الإدارة شريطة أن نستبعد أي حديث عن «الطبيعة»، أو «المصادفة». وعملية التنقية هذه عملية سطحية؛ لأنها لا تصل بحال إلى النظام المعرفي الكلي النهائي، ومثله أيضاً من يرى أن من النشاطات المعرفية التوفيق بين العلم والدين وما يُسمى الملاءمة، والمقابلات، كأن يبحث العالم عن مفهوم علمي ثم يذهب إلى القرآن والسنة ينقب فيهما عسى أن يعثر على مفهوم مماثل، ويعلن أن هذا المفهوم العلمي أو ذاك إنما هو في واقع الأمر مفهوم إسلامي (الذرة موجودة في القرآن وهكذا) يتم هذا دون بحث في الثوابت الكلية والنهائية الإسلامية، ودون التعرض لثوابت العلم الكلية النهائية»[2] فهذا كله لا يمكن أن يكون ضمن مفهوم النظام المعرفي الإسلامي أو أسلمه العلوم في ورد ولا صدر، ولا من قريب ولا من بعيد.

---

(١) انظر: إسلامية العلوم وموضوعيتها (١٥ ـ ١٦ ـ ١٨) بتصرف.

(٢) في أهمية الدرس المعرفي (٤٧).

**السادس**: إمكانية تبيئة، ودمج، واستيعاب ما نريد أخذه. وفي بيان أهمية ذلك يقول الدكتور طه عبد الرحمٰن فـ«الذي يحدد وجود الضرر أو عدمه ليس النقل في حد ذاته وإنما هو وجود الوصل أو عدمه؛ فالمنقول الموصول غير ضار لأنه ينزل منزلة المأصول، والمنقول المفصول ضار لأنه ينزل منزلة المبتور»[1].

فما كان له إمكانية الوصل بعقيدة الأمة ولغتها ومجتمعها فذلك لا ضرر فيه، وما لا يمكن وصله بعقيدة الأمة ولغتها ومجتمعها كعدم مناسبته لنا الآن أو غير ذلك من الأسباب فهذا ظاهر الضرر. فالأول ينزل منزلة ما له أصل في الأمة والثاني ينزل منزلة المبتور المنقطع عن الأمة، إلا أنه حتى نعلم أن هذه التبيئة والدمج والاستيعاب وقع كما نريد لا بد من التنبه لأمر مهم آخر ألا وهو تتبع آثار هذا المدموج أو المستوعب هل نتج عن ذلك آثار سلبية سيئة أم لا؟ وذلك لأن عملية التبيئة، والدمج هي محاولة اجتهادية بشرية قد تنجح وقد تفشل، والذي يحكم لها بأحد هذين الأمرين هو تتبع آثار هذا المستوعَب، وهذا أحد الشروط والمعالم المنهجية المهمة في الأخذ عن المخالف كما قرره الدكتور الشاهد البوشيخي فيقول: «ثم تتبع آثاره فينا بالدرس العلمي لا بالخرص»[2] كما أنه يعتبر المعْلَم الثالث المنهجي لدى الدكتور طه عبد الرحمٰن وهو ما يسميه بـ«النظر فيما تؤدي إليه من نتائج»[3].

فمن خلال ما سبق تبيانه نخلص في قضية الأخذ عن المخالف لنا بقصد الاستفادة منه **بضوابط عامة** تقوم على ما يلي:

١ ـ إن الأخذ عن المخالف ليس أصلاً بل استثناء، والاستثناء سببه الحاجة، والحاجة تقدر بقدرها.

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث د. طه عبد الرحمٰن (٢٦٦).

(٢) المصطلح لسعيد شبار (١٠٩).

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث (١٦٧) د. طه عبد الرحمٰن.

٢ ـ أن لا نأخذ عن المخالف لنا إلا ما فهمناه فهماً صحيحاً، أي كما هو عند أهله حتى يكون حكمنا عليه صائباً؛ فالحكم على الشيء فرع عن تصوره.

٣ ـ أن نأخذ ما كان متوافقاً مع الكتاب والسنة، واللسان العربي، والمجتمع المسلم، وذلك من خلال نظام معرفي إسلامي واضح المعالم لدى الأخذ عن المخالف.

٤ ـ أن الأخذ عن المخالف يشمل جميع العلوم والمعارف؛ العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية التجريدية بقيدها السابق.

٥ ـ أن نأخذ ما هو نافع لنا أي: ما يمكن استيعابه ودمجه في حالتنا الراهنة.

٦ ـ أن نتتبع آثار هذا المدموج والمستوعب فإن عُثر على آثار سلبية له تُرك؛ لأن القصد منه النفع لا الضرر، والضرر يزال.

**المسألة الثانية: كيفية الأخذ عن المخالف لنا في الدين:**

كما كان الخلاف دائراً حول متى يكون الأخذ عن المخالف، وماذا نأخذ عنه كان هناك خلاف أيضاً حول كيفية ووسيلة الأخذ عن المخالف وذلك من خلال ثلاث مناهج رئيسية:

**المنهج الأول**: منهج من يرى جواز أخذ العلوم والمفاهيم بلغات أصحابها، مع عدم اشتراط نقلها إلى اللغة العربية، وهذا قال به عدد من الباحثين منهم الدكتور محمود السعران، ويعقوب صروف[١]، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد، وجرجي زيدان[٢].

---

(١) انظر: آراء الأعضاء، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (٢/٨/٢٥١) نقلاً من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/٩٩ ـ ١٠٠).

(٢) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/٩٩ ـ ١١٣).

**ـ حجتهم في ذلك ما يلي:**

**أولاً**: أن هذه المصطلحات التي لغتها أجنبية «تضمنت تصورات لم تقم في أذهان لغوي العرب، وقد لا يصلح للتعبير عنها مصطلحات عربية رسخت دلالاتها وتبلورت وقد يكون من الخير تجنب استعمالها، حتى لا يختلط معناها الأصيل بالمعنى الحديث الذي يراد بها أن تدل عليه»[1].

فهذه الحجة التي ذكرها محمود السعران رد عليها الدكتور مصطفى الحيادرة فبيِّن أنها تحتاج إلى مراجعة، وذلك أن علماء العربية ليسوا أقل قدرة وكفاءة من علماء اللغات الأخرى، الذين قاموا بوضع المصطلحات لهذه العلوم التي لم تكن معروفة لديهم، فلم تقعدهم هذه الحجة عن إيجاد المصطلح: «ذلك أن العلم في تطور مستمر والحضارة التي تُصدِّر إلينا هذا العلم لم تتوقف قرائح علمائها عن اكتشاف الجديد في كل يوم، ولم تتوقف مطابعها عن إصدار المزيد من المكتشفات العلمية، في حين أننا ما زلنا ـ في الغالب ـ ننتظر ما يصل إلينا من نتائج البحوث الأجنبية»[2]، ويتحدث الدكتور محمد عيد مشخصاً أن السبب في هذه الدعوى هي مشكلة فكرية في الأساس وليست لغوية على التحقيق فيقول: «ينبغي ابتداء معرفة أن قضية «تعريب العلوم» ليست مسألة لغوية فقط بل هي في المقام الأول مشكلة فكرية؛ فالعلوم التي يصر القائمون عليها على بقاء تدريسها باللغات الأجنبية هي الطب، والهندسة، والعقاقير، والكيمياء، والطبيعة وينبع هذا الإصرار من الدعوى بأن تدريس هذه المواد باللغة العربية سيؤدي إلى التخلف عن مسايرة التقدم العلمي؛ وهذا كلام صحيح من وجهة نظرهم، إذ يعبرون به عن واقعهم الذي درجوا عليه لأن المنبع الذي يستقون منه غير عربي، فهم تابعون لغيرهم من الأجانب فيما يقدمه هؤلاء

---

(١) علم اللغة لمحمود السعران (٢٩).
(٢) من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٤٧).

من نظريات واكتشافات، فكروا فيها بعقولهم، وكتبوها بلغتهم، فإذا أراد علماؤنا اكتساب شيء من ذلك كان مما يجود عليهم به هؤلاء الأجانب، فيترتب على ذلك أن يتابعوا أصحاب الحقوق الأصلية في كل شيء في التفكير، واللغة، وفي الفهم، والتعبير»[١]. والدكتور محمد عيد يزداد تعجبه من هؤلاء المنادين بتعلم العلوم واستعمال المصطلحات باللغات الأجنبية مع أن أولئك الأجانب بمختلف اللغات كل منهم يكتب بلغته ولا يجد في ذلك حرجاً بل هو يعتز بذلك فيقول: «والغريب أن الأجانب الذين يتابعهم العرب مختلفون في لغاتهم، وكل منهم يؤلف بلغته، ويعتز بها، الألماني يؤلف بالألمانية، والروسي بالروسية، والصيني بالصينية، والفرنسي بالفرنسية، والإنجليزي بالإنجليزية، ولم يمنع ذلك أياً منهم من مسايرة الحضارة والإسهام فيها بجهود تذكر باسمهم وتنسب إلى بلادهم، فإذا ما انتقلت القضية إلى العرب وجدنا من يصر على التدريس والتأليف بإحدى اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية حيث استقوا تعليمهم غالباً من الناطقين بهاتين اللغتين»[٢].

ثم إن هذه الدعوى بعدم مجاراة اللغة العربية للعلوم الحديثة يبطلها ماضيها العريق في تعاملها مع العلوم والمصطلحات اليونانية، والرومانية، والفارسية، في الطب، والهندسة، والفلك... إلخ، فكيف كانت بالأمس قادرة واليوم هي عاجزة؟ وفي ذلك يقول الدكتور كمال الهلباوي: «ومن الصعوبات التي يزعمها أساتذة الفكر والعلم والثقافة ممن تربوا على تراث الغرب دون أصالة، ومن نهلوا من فكر الغرب وحده، ولا يعرفون خصائص اللغة العربية ومميزاتها أن اللغة العربية لا تستطيع أن تستوعب الاختراعات الحديثة والتطورات العلمية الجديدة كل يوم، نسوا أن هذه

(١) المظاهر الطائرة على الفصحى د. محمد عيد (١٣٥).
(٢) المصدر السابق (١٣٥ ـ ١٣٦).

اللغة العربية هي التي نقل بها المترجمون كثيراً من تراث الإغريق، والفرس، والهنود، وغيرهم، واستوعبت ذخائرهم العلمية آنذاك وانفتحت الأمة الإسلامية كلها في ذلك الوقت على طب «بقراط»[١] وفلك «بطليموس»[٢] وهندسة «إقليدس»[٣]. . . ولعلنا نعجب من قول أولئك الذين يتهمون اللغة العربية بالقصور عن الاستيعاب العلمي، ونسألهم هل كانت مؤلفات ابن سينا، وابن الهيثم[٤]، والبيروني، وغيرهم بلغة غير العربية؟ أم أن مؤلفاتهم لم تكن علمية، ولم تكن أساساً قوياً من أسس النهضة الأوروبية الحديثة؟ إذ لولا تلك المؤلفات لما بنى جليلو وغيره من علماء الغرب نظرياتهم العلمية»[٥].

**الثانية**: أن عدم مجاراة اللغة العربية للعلوم الحديثة يعود لعجزها الذاتي، المتمثل في سببين ذكرهما «مارون غصن» بقوله: «فالأول هو أن الاشتقاق في العربية مؤسس على عدد معلوم من الصيغ المحدودة بمعناها،

---

(١) بقراط بن أيراقليس اليوناني، طبيب فيلسوف، إليه انتهت رياسة الطب في عصره، من كتبه: الفصول، الأمراض الحادة، الأخلاط. توفي عن عمر ناهز التسعين. انظر: الفهرست (٣٤٨).

(٢) بطليموس هو صاحب كتاب المجسطي، وهو أول من عمل الأسطرلاب الكري، وآلات النجوم، والمقاييس والأرصاد، وقيل: بل هو تلميذ لأبرخس الذي عمل تلك الآلات وعنه أخذ الرصد. انظر: الفهرست لابن النديم ص(٣٢٩).

(٣) هو إقليدس بن نوقطرس، المظهر للهندسة المبرز فيها، وهو من الفلاسفة الرياضيين، من كتبه: أصول الهندسة وهو أشهرها على الإطلاق والشروح له كثيرة لا تحصى كشرح الجوهري، والماهاني. انظر: الفهرست لابن النديم (٣٢٧).

(٤) هو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري، اشتهر بالهندسة والفلسفة، والفلك، من مصنفاته: المناظر، والأخلاق، والأشكال الهلالية، توفي في مصر عام (٤٣٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٨٣).

(٥) بحث بعنوان موقع التعريب والترجمة من التثقيف والأسلمة للدكتور كمال الهلباوي (٣٢٨ ـ ٣٢٩) ضمن أبحاث المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

من مثل وزن «أفعل» ووزن «استفعل» كما هو وارد في علم الصرف، والحال أن لدينا معاني كثيرة، لا يمكننا أن نعبر عنها بصيغ الأفعال العربية من مثل الألفاظ المركبة في اللغات الإفرنجية، لأن الصيغة في العربية لها معنى واحد لا معنى مزدوج، لأنها مصوغة من جذرين. والسبب الثاني: ليس في العربية صيغ تؤدي أغلب معنى السوابق واللواحق التي هي موجودة في اللغات الأجنبية»[1].

ـ والجواب على هذه الحجة هو: أن السبب الأول مما قدمه ينقضه سعة الاشتقاق في اللغة العربية، إذ إن اللغة العربية تمتلك من سعة الاشتقاق ما لا تملكه أكثر اللغات تطوراً، ويشهد بذلك الدراسات اللغوية التي تابعت الصيغ في العربية، ويكفي أن نعرف أن الأبنية العربية للأسماء وحدها بلغت إلى ما زيد على ألف ومائتي صيغة وهو ما لا تملكه اللغات الأخرى كما أن هناك أقيسة فعلية مهجورة يمكن أن تُستغل في الاشتقاق وبناء مصطلحات جديدة[2]. يضاف إلى ما تقدم أن هذه الصيغ من التنوع بمكان، بحيث يمكن أن نجد بينها ما نستطيع التعبير به عن مختلف المعاني. فثمة صيغ في العربية للدلالة على اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وصيغة المبالغة، والمصدر، واسم المكان، واسم الزمان، واسم الآلة، وربما لا نجد في اللغات الأخرى مثل هذا التنوع الصيغي[3]. فإذا كانت هذه المزايا الاشتقاقية المتنوعة في اللغة العربية والتي فاقت بها اللغات الأجنبية المعاصرة فهل تكون عاجزة فيما نجحت باقي اللغات الأقل قدرة منها؟ كلا، هذا لا يكون أبداً. وأما السبب الثاني فلا يمكن التسليم به لأن اللغة العربية لغة اشتقاقية لا إلصاقية، وأول ما

(١) آراء وأفكار مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (٨/ ١٢/ ٧٤٧) نقلاً عن قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/ ١٠٢).
(٢) انظر: دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح (٣٣٠ ـ ٣٣١).
(٣) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي بتصرف يسير (١/ ١٠٤).

يجب مراعاته عند طرق الموضوع هذه الخصيصة ولا يمكننا من هذا المنطلق مقايستها باللغات الأوروبية، وما يمكن أن يوفره الإلصاق للغة العربية يمكن الاستغناء عنه بوسائل العربية المتاحة في توليد الألفاظ، فإنها تمتلك من الصيغ ما يمكنها من التعبير عن مثل هذه السوابق واللواحق... وما عبرت عنه اللغات الأخرى بجمع كلمتين بكلمة واحدة على مبدأ الإلصاق، يمكن التعبير عنه باللغة العربية بكلمتين تحملان المعنى ذاته إن لم نستطيع تأدية هذا المعنى بكلمة واحدة[١].

**الثالثة**: قولهم إن العرب الأوائل كانوا يستعملون اللفظ الأجنبي للمصطلح ولم يجدوا في ذلك باساً[٢].

ـ والجواب عن ذلك هو أنه يجب أن نعلم أن أوائل المترجمين كانوا في الغالب من الأعاجم سواء من الفرس، والسريان، أو غيرهم[٣]، فالحرص على نقل هذه المصطلحات للغة العربية لم يكن ذا بال لديهم، ولم يكن هاجسهم، ولكن بعد جيل أو جيلين من المترجمين بدأ العرب دخول مجال الترجمة، واهتموا بممارسة هذه العملية، واشتد حرصهم على ترجمة كل ذلك إلى العربية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ثم على افتراض أن ذلك وقع من بعض المترجمين العرب فليس خطأهم ذلك حجة للغير، فالحجة فيما وافق الصواب والحق لا فيما خالفهما[٤].

**الرابعة**: أن نقل المصطلح الأجنبي هو أيسر في تحصيل العلم؛ لأنه

---

(١) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/ ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٢) انظر: عقبات مفتعلة في طريق التعريب لجميل الملائكة مجلة المجمع العراقي (٢٣/ ٤/ ٢٧٨).

(٣) ومن أبرزهم: حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، وقسطا بن لوقا، وهؤلاء كلهم نصارى، ومن الفرس عبد الله بن المقنع، ومن الهند ابن دهن الهندي، ومنكه الهندي، ومن الصابئة ثابت بن قرة. انظر: الفهرست لابن النديم (٣٥٦ ـ ٣٦٠ ـ ٣٠٣ ـ ٣٢٤).

(٤) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٤٧).

لا يحتاج إلى جهد لا في اختيار المصطلح، ولا في فرضه على الناس حين نقوم بترجمته[١].

ـ والجواب على هذا: هو أنه لا بد لكل من أراد أن يشارك الأمم في التطور العلمي وأن يخدم لغته أن يجتهد في استخدام هذه اللغة للتعبير عن ذاتها فضلاً عن التعبير عن العلوم المختلفة[٢].

ـ وأخيراً فإن هذه الحجج عند النظر فيها ترجع إلى حجة رئيسة هي وصف اللغة العربية بالعجز التام عن أن تستوعب هذه العلوم الحديثة وما تحمله من مصطلحات، وهذا ما يؤكد على رفضه بصورة عامة كثير من الباحثين والعلماء في اللغة العربية، ويجعلون القول بأن اللغة العربية لغة غير علمية قول زائف، كما قال ذلك الدكتور محمد عيد: «فاللغة العربية ـ لمن يعرفها جيداً ـ بها من الاتساع والمرونة ودقة الألفاظ والتصرف في الجمل والأساليب ما يمكنها من التعبير عن أعمق الأفكار وأرق المشاعر»[٣]. ويدل على زيف تلك المقولة أيضاً ما ذكرته الدكتورة عائشة عبد الرحمٰن من أن اللغة العربية قادرة على نقل العلوم العصرية وقد وصفت كتباً أهديت إليها من (موسكو)، وهي كتب علمية كتبت بالعربية فقالت: «وكانت مفاجأة لي أن أقرأ لغتي في هذه العلوم العصرية، سليمة، واضحة، دقيقة، طيعة، ميَّسرة، لا تتوقف ولا تتعثر»[٤] ولكن لماذا نذهب إلى (موسكو) بعيداً فها هي جامعة دمشق في سوريا القريبة منا تستخدم فيها

---

(١) انظر: الترجمة والتعريب بين الفصحى والعامية مجيد حلاوي ومجيد الماشطة مجلة الآداب عدد ٢ ص(٢٩) نقلاً عن من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٤٨).

(٢) من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٤٨).

(٣) المظاهر الطارئة على الفصحى (١٣٧).

(٤) اللغة العربية وعلوم العصر د. عائشة عبد الرحمٰن مجلة اللسان العربي (١٣/ ١٥) نقلاً عن من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٥١).

الكليات بجميع فروعها العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية اللغة العربية في تدريس هذه العلوم ومصطلحاتها لا تستخدم لا اللغة الإنجليزية ولا الفرنسية ولا غيرهما من اللغات[١].

ولذلك لا نستغرب تحذير كثير من الباحثين والعلماء بالعربية من استعمال المصطلحات الأجنبية، بل عدوا ذلك إحدى أكبر إشكاليات المصطلح العلمي التي تعيق تحصيل العلوم والإبداع فيها. والعجيب أنه بينما تنادي أصوات بعض الباحثين العرب بنقل المصطلح الأجنبي بلفظه، ولا ترى في ذلك حرجاً نجد بعض الدارسين للغة العربية من غير العرب يستشعرون خطر هذه الدعوات على اللغة العربية، ويحذرون من الانسياق وراءها. وفي هذا المقام يحضرنا التحذير الذي أطلقه الأستاذ الباحث في اللغة العربية «باناهي باكو» بقوله: «ولا مناص من القول بأن إقحام مثل هذه الكلمات ـ الكلمات الأوروبية الغربية ـ في اللغة العربية من شأنه أن يتهدد مستقبل تلك اللغة وعوامل تطورها، فضلاً عما يؤدي إليه من بلبلة، واضطراب، في ضبط التهجئة، وأحكام الإملاء، وصحة اللفظ، وصياغة الكلمات، وأخيراً في قواعد الإعراب»[٢].

وبعد فلقد اتضحت لنا قدرة اللغة العربية على استيعاب العلوم على كافة تنوعها وكذا الأخطار المترتبة على ترك اللغة العربية في المجال العلمي والاستعاضة عنها باللغات الأجنبية، فلم يبقَ لمدع بدعوى عجز العربية عن أن تكون لغة العلوم الحديثة حجة، فكل من يروج لهذه الدعوة بعد ذلك ما هو إلا أحد رجلين إما جاهل باللغة العربية وما تمتاز به من قدرات وخصائص لغوية، أو عاجز لا يستطيع الإبداع من خلال هذه اللغة واستنطاق ما فيها من الإمكانات الهائلة لقلة إبداعه ولغلبة التقليد عليه؛

---

(١) انظر: موقع التعريب والترجمة من التثقيف والأسلمة لكمال الهلباوي (٣٢٩).
(٢) من قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٤٩).

وهذان السببان هما عيب في صاحب الدعوى لا المدَّعى عليها (اللغة العربية). هذا كله مع إحسان الظن فيمن يدَّعى عجز اللغة العربية عن أن تكون لغة العلم الحديث، وفي ذلك يقول الدكتور عبد السلام المسدي في رده على أصحاب هذه الدعوى: «أن يكتب الألسني العربي مادة بحثه بلغة أجنبية تقديراً منه أن العربية قاصرة عن النهوض بأعباء علمه فهذا ما لا ينتصر له فكر سليم بل هو في إحدى منزلتين: إما قاصر المدارك، وإما غير خالص السريرة. وأن يكتب بلغة أجنبية متذرعاً باقتدار المصطلحات العربية حيناً وعدم توحدها أحياناً أخرى، فهذا هروب من مسؤوليته أمام العلم، وتنقص من حق لغته وأبنائها عليه. وأن يكتب ليتجه فقط إلى حلقات الاختصاص من رواد الألسنية لاسيما غير العرب فهذا مطعون فيه لا من الوجهة العلمية طبعاً وإنما من الوجهة المبدئية الأخرى. أما أن يكتب بلغة أجنبية ليستلم وثيقة الرضا من سادة العلم فهذا تتلمذ أبدي وهو أشنع»(١).

**المنهج الثاني**: من يجمع بين اشتراط الترجمة للغة العربية مع جواز التعريب:

أصحاب هذا المنهج لديهم اشتراط ترجمة العلوم ومصطلحاتها إلى اللغة العربية فإن لم يمكن الترجمة فيلجأ حينئذ للتعريب، ولقد كان معنى الترجمة والتعريب مترادفين عند بعض العلماء قديماً(٢) فعرفوهما بأنهما «نقل اللفظ من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية بإيجاد المقابل لها في العربية»(٣). وأمّا الباحثون المعاصرون فكثير منهم فرقوا بينهما في المعنى فأصبح التعريب هو «نقل المفردة الأجنبية إلى اللغة العربية

---

(١) بحث بعنوان الفكر العربي والألسنية عبد السلام السدي ص(١٦) ضمن كتاب «أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية» بجامعة تونس.

(٢) انظر: الغيث المسجم في شرح لامية العجم لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (١/ ٧٩).

(٣) المصدر السابق (١/ ٧٩).

بلفظها الأجنبي مع مراعاة شروط قواعد الصرف والنظام الصوتي العربيين»[١].

ولقد أتى هذا المعنى قديماً أيضاً عن الإمام الجوهري فعرف التعريب بأنه: «أن تتكلم العرب بالكلمة الأعجمية على نهجها وأسلوبها»[٢] وهذا أحد معاني التوليد بعد عصر الاحتجاج اللغوي[٣].

**ـ شروط التعريب:**

لقد وضع القائلون بجواز التعريب شروطاً عديدة له، وهي:

١ ـ دخول اللفظة أو المصطلح المقترض في أحد الأوزان العربية الاسمية أو الفعلية.

٢ ـ مرونته بحيث يسمح بالاشتقاق منه، مثله في ذلك مثل الكلمات العربية.

٣ ـ التعبير عن معنى محدود لا يعبر عنه لفظ آخر في العربية.

٤ ـ خلاؤها من الحروف التي لا وجود لها بين حروف العربية الأصيلة[٤].

والتعريب لديهم يشمل أسماء الدلالات والمرافق العامة والأعلام وأسماء الأجناس والمصطلحات، وعلى القول بجواز التعريب عند الحاجة مجمع اللغة العربية بالقاهرة وبدمشق، والمكتب الدائم للتنسيق والتعريب،

---

(١) أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر لمحمد سواعي (٤١)، وإن كان بعض المعاصرين يدخل التعريب في مسمى الترجمة المباشرة. انظر: الترجمة والتواصل للديداوي (٥١).

(٢) الصحاح للجوهري (١/ ١٦١).

(٣) انظر: المظاهر الطارئة على الفصحى (٩٠).

(٤) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/ ١١٠ ـ ١١٦).

ومن الباحثين عبد القادر المغربي، وإبراهيم مدكور، وعارف أبو شقراء، ومحمد كامل حسين[١].

**ـ وحجتهم تتمثل فيما يلي:**

**الأولى**: دعوى الحاجة والضرورة كما تذكره المجامع اللغوية العربية وبعض الباحثين[٢].

والجواب على هذه الحجة هو أنها تعتبر في الحقيقة إتهام للعربية بالقصور والعجز، وإنما العجز حقيقة فيمن ادعى الحاجة والضرورة المزعومة، لا في العربية وهذا سبق بيانه فلا حاجة لإعادته هنا. ثم ما هو ضابط الحاجة والضرورة التي يذكرونها؟ فهذا ما اعترض به بعض العلماء على هذه الحجة فشرط الحاجة والضرورة معطل لا منجز لأنه يكفي للتدليل على انتفاء هذا الشرط العثور على لفظ عربي يمس المعنى المقصود عن قرب أو عن بعد[٣].

**الثانية**: ما يذكره بعض العلماء قديماً وحديثاً من أن القرآن فيه ألفاظ أعجمية عربت، وما دام أن القرآن أجاز استعارة الألفاظ الأجنبية مع تعريبها، وأصبحت ضمن اللغة العربية فلماذا لا يجوز لنا اليوم التعريب للألفاظ الأجنبية؟ وممن استشهد بذلك على هذا القول من المعاصرين محمد رشاد الحمزاوي[٤].

ـ والجواب على هذه الحجة هو أن هذه المسألة ليس قولهم فيها

---

(١) من قضايا المصطلح اللغوي العربي (١/١٠٦ ـ ١١١)، و(٣/٨٠ ـ ٨٢ ـ ٩٧).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٠٦ ـ ١١١)، (٣/٨٠ ـ ٨٢ ـ ٩٧).

(٣) انظر: نقل العلوم إلى العربية مصطفى نظيف مجلة مجمع القاهرة (٧/٢٥١ ـ ٢٥٢).

(٤) انظر: العربية والحداثة للحمزاوي (١٣٩).

بالقول المسلَّم، فمن المعلوم أن هذه المسألة بحثت قديماً والأراء حولها تتلخص في ثلاثة:

**الأول**: رأي الجمهور القائل بأنه لا وجود لأي لفظ أعجمي في القرآن الكريم، وممن قال بهذا القول الشافعي،[١] وأبو عبيدة معمر بن المثنى[٢]، وابن جرير[٣]، والباقلاني، وأبو حامد الإسفرائيني، والرازي[٤].

**الثاني**: القائلون بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن الكريم وهم يعتمدون في ذلك على ما نسب لابن عباس، وسعيد بن جبير، وعكرمة، ومجاهد وعطاء من ورود عبارات عنهم تفيد أن هذه اللفظة في القرآن الكريم بلسان الحبشة هي كذا كمشكاة، وكفلين، وإلى هذا القول ذهب الغزالي، وابن الحاجب والأسنوي[٥][٦].

**الثالث**: من قال أن هذه الألفاظ الأعجمية التي في القرآن أصلها أعجمي لكن عربتها العرب، فأصبحت عربية اللسان بعد هذا التعريب، وممن قال بهذا القول ـ الذي حاول أصحابه التوسط بين القولين السابقين ـ

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي (٤٤ ـ ٤٥).

(٢) انظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (١/ ٦ ـ ٧ ـ ٣٨).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير (١/ ١٥).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي (٢/ ١٧٠ ـ ١٧٣).

(٥) هو أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، الشافعي، فقيه أصولي، من علماء العربية، انتهت إليه رياسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة، له مؤلفات منها: نهاية السول شرح منهاج الأصول، التمهيد، الأشباه والنظائر، الجواهر المضية في شرح المقدمة الرحبية وغيرها، توفي سنة (٧٧٢هـ). انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٢/ ٣٥٤)؛ الأعلام (٣/ ٣٤٤).

(٦) انظر: المستصفى للغزالي (١/ ١٠٦)؛ شرح مختصر الآمدي لابن الحاجب (١/ ١٧٠)؛ ونهاية السول للأسنوي (٢/ ١٥٥).

أبو عبيد القاسم بن سلام[١] وابن فارس[٢] والجواليقي[٣][٤].

والراجح من ذلك (والله أعلم) أنه ليس في القرآن شيء غير العربية لا ألفاظ ولا تراكيب ولا أساليب ما عدا الأسماء الأعجمية التي يقر بها الجميع، وذلك مثل إبراهيم وإسرائيل... إلخ وذلك لما يلي:

**أولاً**: ما ذكره القرآن الكريم من أنه أنزل القرآن بلسان عربي مبين في غير آية، وفي ذلك قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد بين الله ذلك في غير آية من كتابه قال الله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥] وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧] وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: ٧] وقال: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣] وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٢٨﴾ [الزمر: ٢٨] قال الشافعي: فأقام حجته بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه ـ جل ثناؤه ـ كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه: فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ۝١٠٣﴾ [النحل: ١٠٣] وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ﴾ [فصلت: ٤٤]»[٥].

---

(١) الصاحبي لابن فارس (٦٤).

(٢) المصدر السابق (٦٤).

(٣) هو أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر، الجواليقي، نسبة: إلى عمل الجوالق وبيعها، عالم بالأدب واللغة، قرأ عليه المقتفي بعض الكتب، وهو من مفاخر بغداد كما ذكر ذلك القفطي، له مؤلفات منها: المعرّب، أسماء خيل العرب وفرسانها، العروض، أدب الكاتب، وغيرها، توفي سنة (٥٤٠هـ). انظر: السير للذهبي (٢٠/ ٨٩)، الأعلام (٧/ ٣٣٥).

(٤) المعرب للجواليقي (٥).

(٥) الرسالة للشافعي (٤٦ ـ ٤٧).

**ثانياً**: أن دليلهم الذي هو الأساس في دعواهم هو ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما وتلاميذه كسعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وعطاء من ذكرهم لبعض ألفاظ القرآن أنها بالحبشية أو الفارسية، أو النبطية، كذا «فهم لم يقولوا أن هذه الأحرف وما أشبهها لم تكن للعرب كلاماً، ولا كان ذاك لها منطقاً قبل نزول القرآن، ولا كانت بها العرب عارفة قبل مجيء الفرقان، وإنما قال بعضهم: حرف كذا بلسان الحبشة معناه كذا، وحرف كذا بلسان العجم معناه كذا ولم نستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة اللسن بمعنى واحد فكيف لجنسين منها؟ كما قد وجدنا اتفاق كثير منه فيما قد علمناه من الألسن المختلفة وذلك كالدرهم، والقلم والقرطاس، وغير ذلك مما يتعب إحصاؤه ويمل تعداده.. مما اتفقت فيه الفارسية، والعربية، باللفظ والمعنى»[1].

فاحتمال الاتفاق بين اللسن في بعض المفردات واقع كما ذكر ابن جرير بل سبقه إلى القول به الإمام الشافعي رحمه الله بقوله: «ولا نُنْكر إذ كان اللفظ قيل تعلماً أو نُطق به موضوعاً أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب كما تتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها وبعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها»[2].

**ثالثاً**: إذا كان هذا من باب توافق اللغات، فلا يحق لأحد أن يقول لشيء من الكلام أن مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به، أو قال كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فأعربته لأن قول أحدهما ليس بأولى من قول الآخر، وذلك لأن مدعي أن مخرج أصل ذلك إنما كان من أحد الجنسين إلى الآخر مدع أمر لا يوصل إلى حقيقة

(١) تفسير ابن جرير (١/ ١٥).
(٢) الرسالة للشافعي (٤٤).

صحته إلا بخبر يوجب العلم ويزيل الشك ويقطع العذر مجيئه، ولا شيء موجود من ذلك، فمن أصر على أن هذه الألفاظ أوقعت إلى العرب من غيرها من أمم العجم قلنا له ما برهانك على صحة ما قلت في ذلك وقد علمت من خالفك في ذلك فقال فيه خلاف قولك؟ فلن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله»[١].

**رابعاً**: أن ما وقع في القرآن من الكلام الأعجمي إنما هو خاص فقط بالأسماء الأعجمية قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: «وأما الأعلام فهي في القرآن بلا خلاف لأن العَلَم يحكى بلفظه في جميع اللغات»[٢]. وذلك كاسم إبراهيم والمسيح واليهود[٣] أما في أسماء المعاني فقد كان موقف القرآن واضحاً في عدم الأخذ بها مطلقاً وذلك خشية أن يقوم المسلمون بجلب معان ربما تؤثر على البناء العقدي للمسلمين، كما نُهي المسلمون عن استعمال كلمة بعينها (راعنا) لاختلاطها بمعنى لدى اليهود، أدى استعماله واستغلاله من جانب اليهود إلى السخرية من النبي ﷺ رغم أنها تجيء على الأصل العربي[٤].

وبذلك يظهر جلياً عدم وجود أدلة يقينية على أن في القرآن ما هو معرَّب من ألسنة الأعاجم، ما عدا الأسماء التي هي أعلام لأصحابها، وعلى ذلك لا يمنع من تعريب أسماء الأعلام المعاصرة إلى اللغة العربية من شتى اللغات كلفظ إيطاليا وألمانيا... إلخ.

**الحجة الثالثة**: ما ذهب إليه الأستاذ فهمي هويدي من أنه لا ضير من استعمال الكلمات الأجنبية التي عربت ما دام أن هذه الكلمات

(١) تفسير ابن جرير (١/ ١٦ ـ ١٩ ـ ٢٠) بتصرف.
(٢) مذكرة أصول الفقه (٦٣).
(٣) انظر: الاتقان للسيوطي (١/ ٢٨١).
(٤) بناء المفاهيم (٥٩).

والمصطلحات شاعت واستعملها الناس، من الكُتَّاب، والمفكرين، وذلك بعد أن نعرف معناها فيقول: «إن المعركة الأولى للدعوة الإسلامية والصحوة الإسلامية في عصرنا هي معركة الحرية، فيجب على كل الغيورين على الإسلام أن يقفوا صفاً واحداً للدعوة إليها والدفاع عنها، ويهمني أن أؤكد أنني لست من المولعين باستخدام الكلمات الأجنبية الأصل؛ كالديمقراطية ونحوها للتعبير عن معان إسلامية، ولكن إذا شاع المصطلح واستخدمه الناس فلن نصمَّ أسماعنا عنه بل علينا أن نعرف المراد منه إذا أطلق؛ حتى لا نفهمه على غير حقيقته، أو نحمله بما لا يحتمله، أو لا يريده الناطقون به والمتحدثون عنه. وهنا يكون حكمنا عليه سليماً متزناً، ولا يضيرنا أن اللفظ جاء من عند غيرنا؛ فإن مدار الحكم ليس على الأسماء والعناوين بل على المسميات والمضامين على أن كثيراً من الدعاة والكُتَّاب استخدموا كلمة «الديمقراطية»، ولم يجدوا بأساً في استعمالها، وكتب عباس العقاد رَحِمَهُ اللَّهُ كتاباً سمَّاه الديمقراطية الإسلامية، وبالغ خالد محمد خالد حين اعتبر الديمقراطية هي الإسلام ذاته»[(١)].

فهذه التبريرات من الأستاذ فهمي هويدي هي في الحقيقة تبريرات عجيبة وغريبة عن المنهج العلمي بعامة، والشرعي بخاصة، فمتى كان قول قائل أخطأ في قوله حجة شرعية في مسألة شرعية؟ وهي هنا استعمال المصطلحات الوضعية بدلاً من المصطلحات الشرعية ألم يقل النبي ﷺ: **«لا تكونوا إمعة، تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا»**[(٢)] إضافة إلى أن الأسماء لها اعتبار وقدر من الأهمية لدى الشارع فليس

---

(١) مقال: الإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي، مجلة المستقبل العربية العدد (١٦٦) ص(٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة برقم (٢٠٠٧) وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وضعفه الألباني في مشكاة المصابيح برقم: (٥١٢٩).

صحيحاً القول بإطلاق أن العبرة بالمضامين لا بالعناوين، ثم ألم يعلم أن أعداءنا حريصون جداً على العناوين كحرصهم على المضامين؟ ثم ما رأيه في وصف أحكام الإسلام بالأحكام الرجعية أو المتخلفة، هل يكفي فهمنا لهذا المصطلح الباطل لفظاً ومعنىً إقرارنا له بحجة فهمنا للمضمون؟ أليس هذا المصطلح جاء من عند أعدائنا؟ إن هذا منهج خطير في التعامل مع المصطلحات ينبغي على من يعد نفسه مفكراً إسلامياً أن يتجنبه؛ وذلك من أبسط الأمور التي ينبغي علينا جميعاً التنبه لها، وعدم الانجرار وراء مقولة «إن العبرة بالمعاني لا بالمباني» أو أن المفكر الفلاني أو الكاتب الفلاني مهما بلغ شأنه قال ذلك فهذه حجة أقرب ما تكون لحجج العامة والبسطاء فهي لا تليق بمن يوصف بالكاتب الكبير والمفكر الشهير.

- ثم إن من الإشكالات التي تكتنف قضية التعريب أن ما يُعرَّب ليس له معنى في العربية، وهذا من إشكالات المصطلحات المعرَّبة. وفي ذلك يقول الدكتور المسيري: «وأحياناً يبلغ التردي منتهاه فلا نترجم المصطلح وإنما نكتفي بتعريبه فتقول: «الكلاسيكية» و«الرومانتكية[1]» و«البراجماتية[2]»

(١) تيار أدبي ظهر في إنكلترا وألمانيا في القرن الثامن عشر، أهم مميزاته: طلب الحرية، والإغراق في الغنائية وتقديم الخيال على العقل، والإفراط في الاهتمام بالذات، والقلق والتشاؤم والتمزق والشعور بالجبريِّة، والرغبة في الهروب من الواقع. انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (٢١٩).

(٢) البراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني «براغما» ومعناه العمل، وهي مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا نتائجها العملية، ومعنى هذا أنه لا يوجد في العقل معرفة أولية تستنبط منها نتائج صحيحة، وبالتالي فإذا كانت الحقائق العلمية تتغير بتغير العصور فإن الصادق في الحاضر قد يصبح غير صادق في المستقبل، فإذاً الحق نسبي، من أبرز رواد البراجماتية في الغرب وليم جيمس، وجون ديوي، انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١/ ٢٠٤).

و«الباروك[١]» وهي كلمات لا معنى لها بالعربية رغم أنها قد تعني الكثير داخل سياقها ومعجمها الحضاري»[٢].

ولكي لا نقع في هذا التردي المشين الذي لا مبرر له ولا معنى حذر كثير من علماء العربية المعاصرين من السير في نهج التعريب لما أدركوه من مخاطر يتضمنها هذا النهج، ومن ذلك ما وصى به الدكتور إبراهيم السامرائي ضمن توصياته العامة بشأن صياغة المصطلح ففي الوصية السادسة قال: «يُتجنب المعرب عند اختيار المصطلح، ويفضل عليه الكلام العربي»[٣].

**المنهج الثالث**: اشتراط نقل الألفاظ الأعجمية إلى العربية عن طريق الترجمة فقط: أصحاب هذا المنهج يجعلون الترجمة فقط إلى اللغة العربية هي الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يمكن الاستفادة من الآخرين ولا يجعلون لهذا الأصل استثناءً أبداً، وهم ينطلقون في ذلك من اليقين المطلق لديهم في قدرة اللغة العربية على إيجاد جميع البدائل لكل الألفاظ والمعاني المراد ترجمتها على اختلاف علومها، وتنوع مجالاتها، وهذا ما يشهد له تاريخ اللغة العربية[٤] ثم إن جميع الأمم إنما تأخذ عن الحضارات الأخرى عن طريق لغتها الأصلية «فطلبة العلوم والهندسة، والطب، في اليابان، أو

---

(١) هو في الأدب والفن لفظ أُطلق خاصة على شعر القرن السابع عشر بإنجلترا، وأوائل القرن الثامن عشر بفرنسا وإيطاليا، وهو صفة مستمدة من الموسيقى والفنون التشكيلية، يتصف بها كل شعر مشحون بالزخارف اللفظية واستعمال الصور الشعرية الغريبة، كما أن فيه قوة رغم عدم الانسجام في أجزائه. انظر: معجم مصطلحات الأدب لمجدي وهبة (٤١).

(٢) اللغة والمجاز (٢٠٧).

(٣) العربية والمصطلح العلمي د. إبراهيم السامرائي مجلة الآداب عدد ٣٤ ص(٣٣) نقلاً عن «قضايا المصطلح اللغوي العربي (٣/ ٦١).

(٤) انظر: أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر لمحمد سواعي (٥٦).

ألمانيا، أو فرنسا، لا يقرؤون مراجعهم باللغة الإنجليزية كما يفعل العرب، بل باللغات الوطنية؛ وبذلك يدخل العلم والتقنية في صميم التركيب العقلي للدارس، ولا تقف مشكلة اللغة عقبة في طريق فهمه وإضافته المبدعة بعد ذلك في ميدان تخصصه ليس هذا فقط حال هذه الدول والأمم، بل إن معظم دول الغرب تترجم آثار بعضها في ميدان العلوم، والتكنولوجيا، بمجرد ظهورها ولا تتضمن الأفكار العلمية الصحيحة خطراً على العقيدة الدينية أو الأوضاع السياسية، والاقتصادية للدول»[١] ثم، لماذا نذهب بعيداً فإن الاحتلال الصهيوني كان أول شيء أسسه عند احتلاله لفلسطين هو الجامعة العبرية التي أعدت فيها باللغة العبرية مخططات قيام الدولة اليهودية بسائر مؤسساتها، لقد حوَّل اليهود اللغة العبرية من لغة المقابر إلى لغة حية يكتب بها العلم الحديث، والتقنية المتقدمة، بل وصارت تأخذ عنها اللغة العربية الآن هذه العلوم؟! بل إن الولايات المتحدة الأمريكية التي أصبحت لغتها هي اللغة الأولى في العالم والتي هي متقدمة مادياً بصورة مذهلة قامت بترجمة مئات الآلاف من الأبحاث والمقالات العلمية من اللغة الروسية وحدها غير باقي اللغات إلى اللغة الإنجيلزية[٢]، فإذا كان هناك حاجة للترجمة مما هو نافع للأمة فلا حرج من ذلك البتة.

**- أنواع الترجمة:**

عند النظر في الترجمة قديماً وحديثاً نجدها منحصرة في الأنواع التالية:

---

(١) موقع التعريب والترجمة من التثقيف والأسلمة (٣٢٢)، ولقد حدثني أحد الباحثين أنه سأل سياسي كوري في السفارة الكورية بإحدى الدول العربية عن لغة التعليم في مدارسهم وجامعاتهم هل هي بالإنجليزية أم بالكورية؟ فأجابه باللغة الكورية ثم قال له: «إن الأمة التي لا تدرس أبناءها بلغتها هي أمة لا تحترم نفسها ولا تستحق الحياة» هذا مع العلم أن كوريا الجنوبية محمية أمريكية خالصة.

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٢٥).

**النوع الأول: الترجمة اللفظية**: وهي: «المجيء باللفظ المماثل للفظ المترجم[١]» وهذه إحدى الطرق القديمة في الترجمة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عند حديثه عن طبقات الترجمة وأنواعها فقال: «أحدهما: ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف»[٢]. فـ«إذا عرف أن المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به اللغة الأخرى ترجمه كما يترجم اسم الخبز والماء، والأكل...»[٣].

وهذه هي طريقة يوحنا بن البطريق[٤]، وابن الناعمة الحمصي[٥]، وغيرهما من الذين نقلوا الألفاظ اليونانية إلى اللغة العربية كما ذكر ذلك الإمام صلاح الدين الصفدي[٦]. وهذه الطريقة هي التي يسميها مؤسس علم الترجمة الحديث «يوجين نيدا» بـ«التطابق الشكلي» ولقد انتقدها العلماء والباحثون قديماً، وحديثاً، ومن ذلك ما يلي:

١ ـ أنه لا يوجد تقابل في جميع الألفاظ بين العربية واللغات الأخرى، وكذلك حال باقي اللغات مع بعضها البعض، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تبريره للغة العربية بأنها تقريبية وذلك «لأن المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة»[٧].

---

(١) انظر: أزمة المصطلح في القرن التاسع عشر لمحمد سواعي (٤٠).

(٢) فتاوى ابن تيمية (٤/١١٥).

(٣) الرد على المنطقيين (٤٨).

(٤) هو يحيى يوحنا بن البطريق، نصراني، عمل مع الحسن بن السهل، وكان معاصراً للجاحظ، نسب إليه ترجمة كتاب ﴿ٱلۡحَيَوَانُ﴾ المنسوب لأرسطو، توفي عام (٢٢٠هـ). انظر: الفهرست لابن النديم (٣٠٢).

(٥) هو عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي النصراني، ترجم كتباً عديدة من اللغة اليونانية إلى العربية.

(٦) انظر: الغيث المسجم في شرح لامية العجم لصلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي (١/٧٩).

(٧) الرد على المنطقيين (٤٩).

وهو ما أشار إليه أيضاً صلاح الدين الصفدي في نقده لهذه الطريقة التي وصفها بالرديئة فذكر لذلك وجهين أحدهما: «أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها»[(١)].

٢ ـ أن خواص التركيب والكلام يختلف من لغة إلى لغة من حيث التقديم والتأخير... إلخ. وهذا هو الوجه الثاني لسبب رداءة هذه الطريقة عند الصفدي، فقال الثاني: «أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى»[(٢)].

وهذان النقدان الرئيسان نبه عليهما الإمام «السيرافي» في مناظرة له لأحد مترجمي عصره، وهو «يونس بن متى» فقال له السيرافي: «على أن هناك سراً ما علق بك ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، وأسمائها، وأفعالها، وصروفها، وتأليفها، وتقديمها، وتأخيرها..»[(٣)].

فقوله: «لا تطابق لغة أخرى في حدود صفاتها وأسمائها وأفعالها» هذا هو الوجه الأول الذي مر معنا، وأما قوله: «وصروفها وتأليفها..» فهذا هو الوجه الثاني.

ثم إن الباحثين المعاصرين في علم اللغة والترجمة خاصة وصلوا إلى هذه النتيجة أيضاً وفي ذلك يقول الدكتور أحمد مختار في حديثه عن مشكلات الترجمة: «المشكلة الأساسية في عملية الترجمة بين لغتين هي محاولة إيجاد لفظ ما في لغة ما مطابق للفظ في لغة أخرى، وهذا يفترض من البداية تطابق اللغتين في التصنيف وفي الخلفيات الثقافية والاجتماعية

---

(١) الغيث المسجم للصفدي (١/ ٧٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٧٩).

(٣) المقابسات لأبي حيان التوحيد (٧١).

وفي مجازاتها واستخداماتها اللغوية وفي أخيلتها وتصوراتها، وهو ما لا يتحقق ولا يمكن أن يتحقق مطلقاً، ويختلف اللغويون المحدثون في هذا مع أرسطو الذي كان يرى أن المعاني تتقابل تماماً من لغة إلى لغة بمعنى أن أي كلمة في لغة يمكن أن نجد لها مرادفا مطابقاً في اللغة الأخرى»[(١)] ويؤيده أيضاً قول الدكتور أحمد بو حسن: «لا يمكن أن نجد معادلة بين كلمة في لغة وأخرى ثانية»[(٢)] وقول «ألبرت نيوبرت» و«غريغوري شريف»: «هناك من يقول إن نصين ليسا متكافئين لأنهما ليسا متطابقين لغوياً إن التكافؤ السطحي اللغوي بين نصين أمر مستحيل، في الترجمة الجيدة يختفي التطابق تماماً عند أول تغيير للمواقع»[(٣)]. أي لمواقع الكلام بين النص المترجم والمترجم له.

**النوع الثاني: الترجمة المعنوية**: وهي ترجمة المعنى والمراد بها «تحصيل المعنى من اللغة المترجمة وإيجاد المقابل له من المعاني في المترجم لها[(٤)]» وهي الطبقة أو الدرجة الثانية للترجمة والتفسير عند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيقول: «الثاني: ترجمة المعنى وبيانه بأن يصور المعنى للمخاطب فتصوير المعنى له وتفهيمه إياه قدر زائد على ترجمة اللفظ، كما يشرح للعربي كتاباً عربياً قد سمع ألفاظه العربية لكنه لم يتصور معانيه ولا فهمها، وتصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره إذ هو تركيب صفات من مفردات يفهمها المخاطب يكون ذلك المركب صور ذلك المعنى إما تحديداً وإما تقريباً»[(٥)] وهذا النوع يسميه أيضاً ابن تيمية بـ: «الكلام المؤلف التام»[(٦)]

---

(١) علم الدلالة (٢٥١).

(٢) نقل المفاهيم بين الترجمة والتأويل (٨٤) ضمن ندوة الترجمة والتأويل.

(٣) الترجمة وعلوم النص لالبرت نيوبرت وغريغوري شريف (١٩٩). وانظر: العربية خصائصها وسماتها د. عبد الغفار هلال (٤١٠).

(٤) انظر: أزمة المصطلح (٤٠).

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/١١٦).

(٦) الرد على المنطقيين (٤٨).

وهذه هي الطريقة الثانية في الترجمة التي ذكرها الإمام «صلاح الدين الصفدي» عن المترجمين قديماً فيقول: «الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن إسحاق[١] والجوهري وغيرهما؛ وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها وهذه الطريق أجود»[٢] وهذه الطريقة في الترجمة لها أسماء كثيرة معاصرة فيسميها «جورج مونان» بـ«الزجاج الملَّون»[٣] أو «الترجمة البائنة» عند «هاوس»[٤] وهي «الحرفية المضمونية»[٥] عند الدكتور طه عبد الرحمٰن، ولقد وجهت إلى هذه الطريقة سهام النقد من المعاصرين ومن تلك الانتقادات ما يلي:

**أولاً**: أن هذه الطريقة في الترجمة نقلت مع المعاني اللغوية ما تضمنته تلك المعاني من الخصوصية الثقافية والحضارية للمترجم عنهم، مما يشعر القارئ أنه يقرأ كتباً في ظل حضارة مختلفة عن حضارته[٦] بينما الترجمة الجيدة هي التي تتخلص من كل أنواع الحرفية اللفظية والمعنوية وفي ذلك يقول: «إتيان ضولِّي»: «على المترجم ألا يكون عبداً وفياً للنص الأصلي؛ بحيث ينبغي عليه أن يتجنب كل حرفية»[٧] أي سواء كانت لفظية أم معنوية.

---

(١) هو أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي النصراني، من أهل الحيرة بالعراق، كان عالماً بصناعة الطب، واللغة اليونانية، والسريانية، والعربية، قام بترجمة عدد من كتب اليونانيين منها: الجمهورية والنواميس لأفلاطون، وترجم لأرسطو المنطق (المقولات، البرهان، المغالطات، الجدل) توفي عام (٢٦٠هـ). انظر: الفهرست لابن النديم (٣٥٦).

(٢) الغيث المسجم (١/ ٧٩).

(٣) الترجمة سيرورة وتواصل وتناص د. رشيد بنحدو (٦٤) ضمن ندوة الترجمة والتأويل.

(٤) الترجمة والتواصل د. محمد الديداوي (٨٠).

(٥) الحق العربي (١٤٥).

(٦) انظر: الترجمة سيرورة تُواصل وتناص (٦٤)؛ والترجمة والتواصل (٨٠).

(٧) الترجمة سيرورة تواصل وتناص (٦٤).

**ثانياً**: أن هذه الطريقة في الترجمة تعيق المترجم عن الإبداع العلمي في الترجمة فتجعله أسيراً للحرفية المقيتة بشكلها الحرفي والمضموني، ولا يمكن له الإبداع حينئذ لهذين القيدين[١].

**ثالثاً**: أن المعاني مختلفة أيضاً بين اللغات، فلا يمكننا أن ننقل المعاني بدقة كما وردت في لغاتها الأصلية؛ وذلك لأن كل لغة كتبت إبَّان تطورها التاريخي سلسلة من المعاني النفسية، تدور حول كلماتها ومصطلحاتها لا تشاركها فيها لغة أخرى، إضافة إلى أن كل شخص يستخدم اللغة بالضرورة كوسيلة يعبر بها عن خبراته الشخصية، ولا يتفق شخصان في العالم في نوع الخبرات التي يمران بها، ويخضع كل من المعنى واللغة لكل الفروق الفردية بين الناس[٢]، ولقد أقر قديماً شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بصعوبة ترجمة بعض المعاني وذلك بقوله: «فإن ترجمة المعاني الباطلة وتصويرها صعب»[٣].

فأما الحرص على الترجمة المعنوية فهو أمر خاطئ عند الرافضين له؛ ويعللون وجود هذا الحرص عند المتحمسين للترجمة المعنوية بأنه عائد إلى تقديس النص الأصلي، ويحدد هذا النص بأنه: «النص الديني». ولقد أورد الدكتور طه عبد الرحمٰن هذا التعليل عند حديثه عن تقليد المترجمين العرب المعاصرين للمترجمين الغربيين دون شعور منهم وإدراك؛ لحرص المترجمين الغربيين على هذا النوع من الترجمة فيقول: «النمط الترجمي الغربي العام الذي ينبني على تقديس النص الأصلي؛ هذا التقديس الذي يرجع سببه إلى كون النصوص الأولى التي شهدت ممارسة الترجمة عليها وعملت في تكوين تصور عن طرقها كانت هي نصوص التوراة والإنجيل

(١) انظر: الحق العربي (١٤٧).
(٢) انظر: لغات البشر لماريو باي (١٠٤) ترجمة د. صلاح العربي.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١٧/٤).

المقدسة. ونحن نعلم أن الغرض من ترجمة الإنجيل كان هو الدعوة إلى الدين المسيحي، كما نعلم أن أصحابها كانوا يقصدون القيام بدور الواسطة الذي يوجب عليهم التبليغ الأمين لمضمون النصوص، لكن هذا التوجه الديني غلب على عموم العمل الترجمي، فصار المترجم يتعامل مع النصوص غير المقدسة تعامله مع النص المقدس، فجعل من مقتضيات الترجمة الصحيحة الملاحظة الدقيقة لبناء النص الأصلي، والمتابعة الشديدة لمواقع الكلمات ولمواضع الجمل فيه، ثم المقابلة الشاملة بين هذه المواقع والمواضع وبين ما تضمنته اللغة المنقول إليها من ألفاظ وعبارات؛ يترتب على هذا أن المترجم الآخذ بهذا النمط واقع في منطلق عمله في محاكاة النص الأصلي شكلاً ومضموناً»[١].

**النوع الثالث: الترجمة التفسيرية:** والمراد بها «الترجمة التي تمحي خصوصية النص الأصلي اللغوية، والحضارية، إمحاءً تاماً»[٢]. فهذا النوع من الترجمة يركز على وجوب أن تكون الترجمة متوافقة مع الأسلوب اللغوي والثقافي والحضاري للمترجم لهم؛ وذلك لا يتم بحال ما كانت الترجمة للنص الأصلي متضمنة للبعد الثقافي والحضاري، كما أنه يركز على وجوب ظهور إبداعات فكرية عملية للمترجم وذلك من خلال تفسير، أو شرح، أو تأويل، أو استحضار أدلة، تؤيد أو تبطل المفاهيم التي في اللغة المترجم منها؛ فهي إذاً تقوم على عاملين مهمين:

**الأول:** إمحاء البعد الثقافي والحضاري للنص الأصلي المترجم.

**الثاني:** ابتكار إضافات فكرية علمية جديدة كالشرح، والتفسير، والنقد للمفاهيم في النص الأصلي.

فاختيار هذا المنهج قائم على مبدأ أن الترجمة ليست في الواقع بين

---

(١) الحق العربي (١٤٣).

(٢) الترجمة سيرورة تواصل وتناص (٦٤).

لغة ولغة كما يظن البعض بل هي كما قالت «سنيل هوربني»: «ترجمة تقع بين ثقافتين»[١].

فالهدف من الترجمة إذاً ليس مجرد النقل من لغة إلى لغة؛ فهذه في نظرهم ليست هي وظيفة الترجمة: «فوظيفة الترجمة لا تقوم على الاحتفاظ بنفس المعاني في النصين بل على مراعاة القيم التواصلية المتصلة بالنص الأصل في النص الهدف»[٢]. وهذا التواصل بين النصين في تلك اللغتين يمنع منه البعد الثقافي والحضاري المتعارض بين تلك النصوص وما تحمله من مفاهيم، فكان لزاماً التخلص منه، وحينئذ يمكن أن يحدث ما يمكن أن يسميه «ألبرت» و«غريغوري» بـ«التكافؤ التواصلي»[٣] في الترجمة.

ولقد بدأ هذا النوع من الترجمة في العصر الحديث على يد المنصر الأمريكي: «يوجين نيدا» مؤسس علم الترجمة الحديث، والذي كان من أهم ما توصل إليه في كتابه «علم الترجمة» ما يسمى بـ«العنصر التأثيري» في الترجمة، والذي يقوم على إيصال الرسالة الإنجيلية إلى كافة الناس على مختلف خلفياتهم الثقافية، والاجتماعية، واللسانية، فذلك كان همه الوحيد.. ثم تصدرت المدرسة الألمانية هذا الاتجاه، الذي تمحور حول النظرة الاستهدافية التي تستدعي التكييف مع مستلزمات وثقافة المترجم له، وتستجيب للغرض المتوخى من الترجمة؛ ومن هذا المنطلق نادى البعض بالتصرف المطلق والتحرر الكامل في الترجمة[٤]، ثم ما لبث أن انتشر هذا المنهج بقوة بين المهتمين بالترجمة، حتى ألزم بعض الباحثين مثل: «ألبرت» و«غريغوري» النظرية الصحيحة المتكاملة للترجمة أن تتحرك من

---

(١) الترجمة والتواصل (٨١).

(٢) في فهم الترجمة ومناهج الفهم لعز العرب لحكيم بناني (١١) ضمن ندوة الترجمة والتأويل.

(٣) انظر: الترجمة وعلوم النص (٢٠٠).

(٤) انظر: المصدر السابق (٥ ـ ٦).

مبدأ الوصف والتفسير، والتأكد من صحة الأقوال[(١)] الذي هو أحد المعالم الرئيسية لهذا النوع من الترجمة.

ومن المؤيدين لهذا النهج من الباحثين العرب الدكتور طه عبد الرحمٰن إذ يصف هذا النوع من الترجمة بأنها «ترجمة إبداعية» و«ترجمة نافعة» فيقول في حديثه عما يُترجم من الفلسفات الغربية للعربية: «فالترجمة الفلسفية التي لا تنطق بإبداع صاحبها نطق الأصل بإبداع واضعه لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الترجمة النافعة، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصل الواقف على الأصل، بمعنى أن النص الفلسفي المترجم لا يكسب المتلقي تفلسفاً حياً حتى تكون عملية وضع ترجمته قد ظهر فيها من التفلسف ما ينهض بهمة هذا المتلقي إلى مواصلته، وإلا جمد على النقل جمود المترجم على الأصل»[(٢)]؛ ولذلك لا تصبح الترجمة لديه ترجمة إبداعية نافعة حتى يستطيع المترجم «ترك الحرفية اللفظية؛ وذلك بتصرفه في الكلمات، والتراكيب، اللغوية في الأصل المترجم إلى ما يوافق اللغة المترجم إليها، ويترك الحرفية المضمونية وذلك بالتصرف في المعاني والمضامين الواردة في الأصول المنقولة بما يصرف عنها العناصر التي تمنع من تفعيل المقوِّم المعرفي لمجاله التداولي، وترك «الحرفية الاستعمالية[(٣)]» التي تمنعه من اكتساب القدرة على عرض ما ليس عند الغير وذلك بالتصرف في العلاقات، والسلوكيات، التي تنطوي عليها هذه الأصول بما يمكنها من تنشيط البنية العلمية لمجاله التداولي»[(٤)].

---

(١) الترجمة وعلوم النص (٤٦).

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (١٤٨).

(٣) الحرفية الاستعمالية يريد بها هنا: الاستعمال لمفاهيم صحيحة غير مخالفة لعقائدنا لكنها ضمن إطار معين لكنه ليس عملياً لنا في وقتنا الراهن، فعلينا إذاً أن نقدم ما هو نافع عملي على غيره.

(٤) المصدر السابق (١٤٧).

ولقد سبق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ المنظرين المعاصرين لعلم الترجمة الحديث بقرون عديدة عندما جعل بيان صحة المعاني الواردة في النص الأصلي المترجم عن طريق ذكر الأدلة، والقياس، وضرب الأمثال داخلاً ضمن مفهوم الترجمة والتفسير لديه، وهي الدرجة الثالثة لديه فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «الدرجة الثالثة: بيان صحة ذلك وتحقيقه بذكر الدليل والقياس الذي يحقق ذلك المعنى إما بدليل مجرد وإما بدليل يبين علة وجوده؛ وهنا قد يحتاج إلى ضرب أمثلة ومقاييس تفيده التصديق بذلك المعنى»[١].

ـ فهذا النوع من الترجمة المسماة بـ«الترجمة التفسيرية» أو كما يطلق عليها الدكتور محمد الديداوي بـ«الترجمة التأليفية»[٢] أو ما يطلق عليها أيضاً «عزرايا وند» بـ«الترجمة التأويلية»[٣] أو «الزجاج الشفاف»[٤] عند «جورج مونان» أو «الترجمة التأثيرية»[٥] عند «يوجين نيدا» و«الترجمة غير البأنة»[٦] عند «هاوس» لم تسلم هي الأخرى من بعض الانتقادات والتي منها ما يلي:

١ ـ أن هذا النوع من الترجمة فيه غياب للإمانة في الترجمة، فالمترجم عليه أن يكون أميناً للنص الأصلي ووفياً له، بحيث ينقل أفكار وعادات وتقاليد مؤلفه كما أراده أن يكون، وكما ورد من دون أن يغير من ذلك شيئاً؛ لكي لا يقال على المؤلف وينسب له ما لم يقله[٧].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/١١٦).
(٢) الترجمة والتواصل (٧٩).
(٣) الترجمة بين التأويل والتلقي لجلالي الكدية (٥٨) ضمن ندوة الترجمة والتأويل.
(٤) المصدر السابق (٦٤).
(٥) الترجمة والتواصل (٨٠).
(٦) المصدر السابق (٨٠).
(٧) انظر: الترجمة بين التأويل والمتلقي (٥٩)؛ وحذف النص الأصلي أو تحريفه =

٢ ـ أن هذا النوع من الترجمة هو في الحقيقة تأليف وليس بترجمة، فالمترجم يشرح ويفسر ويؤول ويأتي بأفكار جديدة ويمحو كل أثر لأي خصائص تخص وتميز النص الأصلي؛ وهذا كله ضرب من التأليف لا الترجمة[(١)].

٣ ـ أن الحرص الشديد على محو الخصائص الفكرية والعقدية والثقافية للنص الأصلي هو فهم خاطىء لطبيعة العلاقة بين العرب والغرب، فهما ليستا بحضارتين منعزلتين عن بعضهما، بل هناك تداخل وتفاعل بينهما بقدر ما بينهما من الاختلاف، وكلا الحضارتين أفادت من الأخرى في القديم والحديث؛ ولذلك فإن عملية إنكار هذه الحقيقة لا يبرره التاريخ ولا الواقع المعاش[(٢)].

٤ ـ أن هذا المحو لخصائص النص الأصلي الفكرية هو اتهام للمتلقي العربي بالقصور في الفهم عن الغير، فهو ليس كذلك حتى يخشى على لغته وعقيدته[(٣)].

٥ ـ أن هذا الحرص الشديد على حشر أنفسنا في دائرة خصوصيتنا الثقافية، أو العقدية، هو ما يريده بعض الغرب منا فهو ينظر لنا بأننا مختلفون عنه لغوياً وثقافياً وجغرافياً، فيجب أن لا نقع في ذلك الفخ الذي نصبه لنا الغرب، فنحن وهم نجتمع على أرض معرفية مشتركة[(٤)].

---

= لأسباب أخلاقية ودينية» لرحمي آري (٣٨)؛ و«الترجمة إبداع أم إنصياع» لنور الهدى باديس نويري (٣٢٧) كلاهما ضمن أبحاث مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها نشر المجلس الأعلى لثقافة بمصر، والأختام الأصولية والشعائر التقدمية لعلي حرب (١٥٩).

(١) الأختام الأصولية لعلي حرب (١٥٧)؛ و«في منهج الترجمة ومناهج الفهم» (١٥).

(٢) الأختام الأصولية (١٥٥ ـ ١٥٦).

(٣) المصدر السابق (١٥٦).

(٤) المصدر السابق (١٥٩).

**ـ أي أنواع الترجمة نريد؟:**

لكي يكون الجواب صحيحاً على السؤال السابق يجب أن يسبقه سؤال مهم آخر ألا وهو ما الهدف من الترجمة؟ فإذا عرف جواب هذا السؤال الثاني عرف جواب السؤال الأول فنقول: إذا كان الهدف من الترجمة واضحاً كان الاختيار بين أنواع الترجمة سهلاً ميسوراً فإذا كان الهدف من الترجمة هو مجرد الاطلاع على عقائد، وأفكار المخالفين لنا في العقائد والأفكار والقيم والأخلاق لا الإفادة منها في فكرنا وثقافتنا، بل هو من باب العلم بالشيء فقط ومن باب قول القائل: «عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه»، فإن النوع الثاني من أنواع الترجمة القائم على ترجمة المعنى والمضمون كما ورد في نصه الأصلي يفي بالغرض[1]، وبذلك يتم الجواب على من منع الأخذ بهذا النوع بحجة أنه نقل مع المعنى المضامين العقدية والفكرية والثقافية لأصحابها وهو الوجه الأول في اعتراضهم على هذا النوع، وهو جواب أيضاً على الوجه الثاني الذي حجتهم فيه أن هذا فيه تقييد لحرية المترجم المبدع، فهذا غير وارد هنا لأن المجال أصبح مجال مجرد المعرفة فقط لا غير.

وأما اعتراضهم على هذا النوع بأن المعاني مختلفة بين الأمم فنقول هذا الاختلاف وإن كان موجوداً إلا أنه في الحقيقة في تصور المعنى لا في نوعه فقد يكون واحداً في الأمم كما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[2] وعليه اليوم الباحثون العرب[3] والغربيون[4].

(١) انظر: اللغة والمجاز (٢١٥) فتذكر عقائدهم، وسير حياتهم، وفكرهم، ومصطلحاتهم، ومفاهيمهم، كما هي دون تغيير، أو يمكن لنا وضع المفاهيم والمصطلحات من منظورنا من خلال وضعها بين هلالين بعد مفاهيمهم ومصطلحاتهم المغلوطة.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٦٣).

(٣) انظر: علم الدلالة أحمد مختار (٢٥١).

(٤) انظر: لغات البشر ماريو باري ترجمة د. صلاح العربي (١٠٤).

فالقول بعدم الأخذ بالمعنى لاختلاف المعاني معناه عدم إمكانية التفاهم والتواصل بين اللغات والترجمة فيما بينها، وهذا محال القول به فالواقع والتاريخ يشهد بخلافه. ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ منبهاً على إمكانية التفاهم والتواصل بين اللغات والترجمة فيما بينها: «فإن اللغات وإن اختلفت فقد يحصل أصل المقصود بالترجمة، فكذلك المعاني فإن الترجمة تكون في اللفظ والمعنى؛ ولهذا سمى المسلمون ابن عباس ترجمان القرآن وهو يترجم اللفظ»[1] وأما قوله رَحِمَهُ اللَّهُ بصعوبة ترجمة المعاني الباطلة، فالصعوبة لا تعني عدم الإمكانية.

وبناء على ذلك أجاز علماء الإسلام ترجمة القرآن إلى لغة الأعاجم[2]، مع وجود الاختلاف في التصور للمعاني بين اللغات وإلا فكيف يمكن للأمة المأمورة بتبليغ القرآن لفظه ومعناه أن تقوم بهذا الأمر العظيم من دون الترجمة؟ ومن هنا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولهذا إذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن ـ من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها ـ تجد بين المعاني نوع فرق وإن كانت متفقة في الأصل»[3].

ـ وأما إذا كان المراد من الترجمة هو الاستفادة منها في فكرنا وثقافتنا فإن النوع الثالث من أنواع الترجمة القائمة على محو الخصائص العقدية والفكرية، والثقافية، المخالفة لنا في النص الأصلي من مفاهيم واصطلاحات فلا شك أن هذا أمر واجب حتمي لا يجوز بحال من الأحوال وتحت أي ذريعة من الذرائع التخلي عنه، وهذا في الواقع ما تفعله الأمم قديماً وحديثاً «فاليابان مثلاً وهي تتعامل مع علم الغرب لم

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٦٥).
(٢) انظر: القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفيهم دراسة عقدية محمد هشام طاهري (١/ ٣٥٢).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٦٣)؛ و(٤/ ١١٦)؛ والرد على المنطقيين (٤٩).

تتخل عن شخصيتها وأصالتها، بل بقيت محافظة على سائر مقومات شخصيتها القومية. وعندما انفتح اليابانيون على الغرب أسسوا هيئات متعددة أهمها تلك التي تتعلق بتطوير اللغة اليابانية وتطويعها للمصطلح العصري، وأوفدوا وأقروا البعثات الطلابية إلى جامعات الغرب التي عادت بهذا العلم لتعمل على نشره عبر الأكاديميات العلمية، والجامعات باللغة اليابانية»[(١)].

ـ وأما الإجابة على من يرُدّ جملةً وتفصيلاً الأخذ بالنوع الثالث من أنواع الترجمة وهو ما يسمى بالترجمة التفسيرية والإبداعية فذلك يكون من خلال ما يلي:

١ ـ أنَّ الدعوى بأن ذلك مخالف للأمانة العلمية في الترجمة، فهو قائم على وهم بأن الدقة الكاملة والتامة ممكنة في الترجمة للنص بين اللغتين الأصلية والمنقول إليها، وقد بيَّنا أن هذا غير ممكن؛ لأن اللغات تختلف في الألفاظ والمعاني، فهي ليست متطابقة في ذلك، إضافة إلى الدور العقدي والفكري للمترجم الذي ينظر إلى الترجمة من خلال نظرته العقدية والفكرية التي لا يمكن له الانفكاك عنها والتخلص منها، مهما طولب بذلك تحت شعار الموضوعية العلمية، يقول الدكتور حسن علي حمزة واصفاً مطلب الأمانة في الترجمة بمفهومها السابق «إن البحث عن ترجمة أمينة يتساوى فيها النص المترجم بنص المؤلف ليس سوى وهم، وهو وهم يضاف إلى وهم الاعتقاد بمساواة فهم المخاطَب لكلام المخاطِب بجميع معانيه وإيحاءاته حتى لا يكون بينهما أدنى خلاف... فأمانة الترجمة إن كان يقصد بها المطابقة التامة بين اللغة المنقول عنها واللغة المنقول إليها فإنها لا تكون؛ لأن فهم المترجم لا يمكن أن يكون صورة

---

(١) كيف نخرج من المأزق الثقافي، لقمان سعدي، مجلة العربي، العدد (٣٠٣) ص(١١٠ ـ ١١٤).

طبق الأصل للنص، وإنما هو صورة معدلة عنه، وترجمة له ليست صورة عنه إنما هو صورة معدلة عن الصورة المعدلة، وفهم القارئ في اللغة الثانية صورة لصورة الصورة»[١].

ولقد بيَّن الدكتور عبد السلام المسدي أن الحرص على الأمانة بهذا المفهوم يترتب عليه نتائج سلبية وهي الإجحاف بنواميس اللغة عن طريق التلاعب بها، لكي تؤدي مراد المترجم إضافة إلى وأد بذور الإبداع وذلك حين يقول: «لم يحرص أحد حرصاً جامحاً على الوفاء المطلق عند إنجاز الترجمة إلا أجحف بنواميس اللغة، ووأد بذور الإبداع ليس الحمق في السعي إلى الوفاء بدلالات النصوص عند الترجمة، وإنما الحمق في الوهم الدافع إلى النطق بأن المماهاة بين اللغات في المقاصد والإيحاءات، وضلال الدلالات، وغيوم التأثيرات أمر ممكن، وليست الفضيلة في تبجيل الخيانة على الأمانة، وإنما الفضيلة في الاعتراف باستحالة الوفاء وتعذر الأمانة»[٢] أي بمفهومها الذي يريده منها المنادون بالتطابق الكامل بين اللغتين في الترجمة للنص والدكتور المسدي هنا ضرب مثالاً يستحيل الوفاء له بالترجمة بناء على مفهوم الأمانة وهو مقاصد وإيحاءات وضلال الدلالات وغيوم التأثيرات المحيطة بالمعنى الظاهر أو الأصلي للنص المترجم، وما يريده صاحب النص الأصلي من كل ذلك وهذا ما أكده الدكتور نور الهدى باديس عندما أقر بهذه الإشكالية وخاصة في النصوص الأدبية ذات الحمولة التخييلية المكثفة[٣].

وبعد هذا البيان في استحالة الأمانة في الترجمة بمفهومها السابق، الذي جعل كثيراً من الباحثين ينظرون إلى الأمانة من منظار آخر، وهي أن

---

(١) المترجم بين أنظمة اللغة وأعراف المجتمع، لحسن علي حمزة (٧٧).
(٢) الترجمة بين الأمانة والخيانة د. عبد السلام المسدي (١٩٢) ضمن مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها.
(٣) الترجمة إبداع أم إنصياع (٣٢٧).

الأمانة في الترجمة هي التي تفي بحاجات المترجم لهم، وذلك بأن تكون منسجمة مع عقائدهم وأفكارهم ولغتهم، وفي ذلك يقول «يوجين نيدا»: «ما من أحد يترجم إلى لغة ذات تقاليد أدبية عريقة إلا ويضطر للتصرف في حدودها؛ ذلك أن الخلفية التاريخية هي المرجع الذي يعول عليه المترجم له لقبول تلك الترجمة باعتبارها «أمينة» أو «دقيقة» أو «فعالة»[١].

٢ ـ أما القول بأن الترجمة بالمفهوم الثالث هي تأليف وليست ترجمة فيقال لأصحابها:

أ ـ إن هذا احتكار منهم لمفهوم الترجمة، فمن المعلوم أن الشرح والتفسير وبيان الأمثلة المضروبة لبيان المعنى الأصلي المراد ترجمته وذكر الأدلة التي تؤيد هذا المعنى أو تنقضه ليست داخلة في مفهوم الترجمة عند أصحاب النوع الثاني، مع أن شيخ الإسلام ابن تيمية بين في الدرجة الثالثة من درجات الترجمة دخول كل ذلك في معنى الترجمة؛ الذي هو أحد معاني الترجمة التفسيرية أو الإبداعية والتأويلية، فمفهوم الترجمة إذاً أوسع مما يحاول مؤيدو النوع الثاني من الترجمة قصره على ما يريدون، ولذلك فإن كثيراً من المعاصرين اليوم يدخل النوع الثالث من أنواع الترجمة في معنى الترجمة، بل حتى من يميل إلى أن معنى الترجمة هو بمفهوم أتباع النوع الثاني لم يجد بداً من اعتبار النوع الثالث من الترجمة ترجمة نوعًا ما وإن لم يكن بالمعنى الدقيق الذي يراه، وذلك كقول الدكتور عزب العرب لحكيم بناني: «فالتعليق والشروح والتفسير والترجمة الحرة ليست ترجمة بالمعنى الدقيق للكلمة»[٢].

ب ـ يقول الدكتور طه عبد الرحمٰن في رده على هذه الدعوى: «إن الحدود بين الترجمة والتأليف وإن كانت معلومة إجمالاً، فإنها ليست

---

(١) الترجمة والتواصل (٧٧).

(٢) في منهج الترجمة ومناهج الفهم (١٥).

واضحة تفصيلاً، بحيث يجوز أن نجعل من الترجمة التي تنزل أقصى درجات الاتباع، والتأليف الذي ينزل أعلى مراتب الإبداع طرفين متباينين توجد بينهما ضروب كثيرة من الكتابات يتداخل فيها الاتباع والإبداع، وتتفاوت فيهما درجاتهما، فمن الكتابات ما هو أقرب إلى الترجمة الاتباعية، ومنها ما هو أقرب إلى التأليف المبدع، ومنها ما ينزل مراتب وسطى[1].

ومما يدل على قول الدكتور طه عبد الرحمٰن من أن بعض الكتابات التأليفية ما هو في الحقيقة سوى ترجمة ـ وإن كان أساساً منشأه تأليف ـ مقولة المستشرق الفرنسي «شارل بيلا» حينما زار إحدى البلاد العربية فسأله صحفي عربي ماذا تقرأ: الأدب العربي القديم أم الحديث؟ فأجاب: القديم وحده، فقال له الصحفي: ولماذا لا تقرأ الأدب العربي الحديث؟ فأجاب: لأنه أدب غربي مكتوب بحروف عربية»[2].

فـ«شارل بيلا» اعتبر ما هو تأليف في الأساس ترجمة في الحقيقة وبذلك يُعلم أنه ليس كل تأليف تأليفاً، بل قد يكون ترجمة ومثال ذلك بعض[3] من تأليفات من يعترض على النوع الثالث في الترجمة محتجاً بأن هنالك فرقاً بين الترجمة والتأليف؛ ليرد النوع الثالث جملة وتفصيلاً.

جـ ـ إن هذا النوع من الترجمة سواء اعتبر تأليفاً أم ترجمة فالأمر

---

(١) الحق العربي (١٥١ ـ ١٥٢)، مع العلم أن الدكتور طه عبد الرحمٰن لا يلغي أو ينفي النوع الثاني من الترجمة، فهو يعتبره من أنواع الترجمة ولكن وقته يأتي بعد تحصين الذات العربية بمعارفها التي تحميها من التقليد للفكر الغربي فبعد تهيأة الذات العربية لتكون مبدعة مستقلة في إبداعها عن الأخرين لكونه نابعاً من ذاتها فلا تحرج بالترجمة من خلال النوع الثاني. انظر: الحق العربي (١٤٤ ـ ١٥٢).

(٢) غزو من الداخل لجمال سلطان (٣٥).

(٣) منهم على سبيل المثال علي حرب فكثير من أفكاره مجرد صدى للفكر الغربي الإلحادي كما هو في كتبه ككتاب نقد النص، ونقد الحقيقة.

عندنا سيّان، فالمهم هو الاستفادة من المخالف لنا حسب ما يجوز لنا عقيدة ولغة واجتماعاً مما نراه نافعاً لنا في وقتنا الراهن، سواء سمي ذلك ترجمة أم تأليفاً.

٣ ـ أما الزعم بأن الحرص على مراعاة الخصائص العقدية واللغوية والاجتماعية للأمة العربية الإسلامية سببه الفهم الخاطئ لطبيعة العلاقة بين العرب والمسلمين من جهة والغرب من جهة ـ تلك العلاقة التي يقول أصحاب النوع الثاني للترجمة أنها قائمة على الإفادات المتبادلة ـ فهذا فيه نوع من المغالطة، والحديث هنا عن إفادة الغرب من الحضارة العربية الإسلامية، فالغرب عندما أفاد من العرب والمسلمين لم يستفد منهم ولم يأخذ عنهم إلا ما له علاقة بالعلوم التجريبية الصرفة فقط، كالطب، والهندسة، والرياضيات، والفلك.. إلخ فحُيِّد البعد العقدي واللغوي والاجتماعي للعرب والمسلمين؛ وذلك حرصاً منه على خاصية عقيدته ولغته وأعرافه الاجتماعية بل ذهب بعيداً لأجل ذلك فوصف كل من تأثر بالحضارة العربية الإسلامية «بالمهرطقين[1]» وأقام لهم السجون ومارس عليهم التعذيب بل حتى القتل، وهذا أصبح معروفاً مشهوراً لكل باحث وقارئ للفكر الغربي وتاريخه[2].

كما لم ينفع أيضاً القول بأن هنالك أرضيَّة معرفية مشتركة تسمح لهم بالأخذ عنا عقيدتنا وأفكارنا وطرق عيشنا وسلوكنا كما أخذ كل ذلك عنهم التغريبيين من أبناء العرب والمسلمين بحجة عدم الوقوع فيما يروجه العرب بأننا مختلفون عنهم ثقافياً وحضارياً، مع أن هذا هو الواقع الذي لا يتغافل عنه إلا كل مفتون بالغرب وأفكاره وطرائق عيشه.

---

(١) نسبة إلى «الهرطقة» وهي كلمة تدل على الرأي المنحرف عن الإيمان والاستقامة. انظر: قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم (٥٢٧).

(٢) انظر: مقدمات في مشروعنا الحضاري لجمال سلطان (٣٢).

وهذا ما يؤكد كذب التباكي على المتلقي العربي والغضب لأجله بأن ذلك يعني وصفه بأنه غير قادر وعاجز عن فهم الغرب، فوجود القدرة عند العربي في الفهم لا ننكرها، ولكن أيضاً تأثر بعض أبناء العرب والمسلمين بالغرب في عقائده وأفكاره ولغته لا ينكره إلا مكابر وهذا ما حرص النوع الثالث من الترجمة على تجنبه.

**ـ كيفية تجريد المفاهيم المترجمة:**

إن عملية تجريد المفاهيم التي فيها مخالفة للعقائد الإسلامية وللغة الأمة وأعرافها الاجتماعية عن طريق الترجمة قضية مهمة، وتحتاج إلى وضوح ومنهج محدد في عملية التجريد فهي ليست بالسهلة الهينة، كما أنها ليست بالمستحيلة. ولقد حاول إبراز هذا المنهج عدد من المفكرين المعاصرين منهم الدكتور نصر محمد عارف عند حديثه عن كيفية التعامل مع المفاهيم الغربية فيقول: «إن المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته، وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر، بل خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع، وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب، سعياً للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي»[1]، ولقد أيَّد المستشار طارق البشري هذا المنهج في التعامل مع المفاهيم المأخوذة عن الغرب مع اختلاف مجالاتها بوضعه لشرطين؛ شرط يقوم على الفصل وآخر يقوم على الوصل، فيقول بأنه يجب «أن نفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه، وبين الأساس العقدي والإيديولوجي الذي تولَّد عنه في بيئته الأصلية، ثم وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقدي الحضاري السائد في البيئة

---

(١) الحضارة الثقافة المدنية لنصر عارف (٥٥).

المستدعى إليها»[١] وهو يقصد هنا بالبيئة البيئة العربية الإسلامية.

فما ذكره الدكتور نصر عارف والمستشار طارق البشري من بيان للمنهج في التجريد من خلال استبعادهما بُعدا الزمان والمكان وصولاً للمعنى الحقيقي للمفهوم في لغته الأصلية أمر مهم لكنه في الحقيقة لا يكفي، وإنما يجب إيجاد المصطلح الذي يحمل ذلك المفهوم وذلك من خلال الرجوع إلى اللغة العربية، وأن يكون هذا المصطلح معبراً عن حكمنا ونظرتنا العقدية لهذا المفهوم الذي تم تجريده مما يخالف عقيدتنا ولغتنا وخصائصنا الاجتماعية، وفي إطار بيان هذه الإضافة المهمة لعملية التجريد في الترجمة والتي من خلالها نتجنب التحيز الثقافي في المصطلح المترجم يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري واصفاً هذه الإضافة بالقاعدة الأساسية لصحة الترجمة بأنه يجب علينا: «ألا نترجم الدوال، وإنما ننظر إلى الظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أم في بلادهم... ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي نأتي به لن يكون ترجمة حرفية أو نقلاً حرفياً للدال الغربي بل سنولِّدُ أو نسكُ مصطلحاً (دالاً) يصف ما نراه نحن، ويُفسره من وجهة نظرنا، أي أنه دال يتناسب والمدلول الذي ندركه نحن متجاوزين بذلك تسميات الآخر، وادعاءاته وأوهامه، وحدود رؤيته، ومحاولته فرض دوال لا تتناسب ومدلولاتها»[٢].

والدكتور المسيري لا يعتبر اتخاذ هذا المنهج في الترجمة انقلاباً على الذات كما يظن علي حرب[٣]، وإنما يعني لديه «انفتاحاً حقيقياً على الآخر بدلاً من الخضوع له تماماً، أو رفضه تماماً، فالانفتاح الحقيقي هو عملية

(١) ندوة الحوار القومي الديني (٢٥٠ ـ ٢٥١).
(٢) اللغة والمجاز للمسيري (٢١٢).
(٣) انظر: الأختام الاصولية (١٥٥ ـ ١٥٦).

تفاعل مع الآخر... نأخذ منه ونعطيه، ونبدع من خلال معجمنا فالإبداع من خلاد معجم الآخر أمر مستحيل»[١].

وهذا المنهج في التعامل مع عملية التجريد في الترجمة تتابع على الأخذ به أيضاً بعض الباحثين من العرب والغربيين، وذلك لأنه يصعب على المترجم أن يتخلى عن رؤيته العقائدية حين يترجم، وفي ذلك يقول الدكتور بناصر البعزاني في رده على «دونالدفدس» الذي يرى أن عملية الترجمة مجرد مفهوم تركيبي محض دون الاهتمام بالرجوع إلى المرجعية العقائدية والفكرية للمترجم: «إن التناول المباشر لمسألة المرجع يؤدي إلى مقارنة لأننا لا نتحدث عن العالم الخارجي «كما هو» أبداً بل نتحدث دائماً عن «العالم من منظور ثقافي ما» أي أننا نتحدث عن مواصفات وخصائص يبينها النسق المفاهيمي الذي يأخذ به الناظر»[٢].

أما الغربيون فلقد قال مؤسس «علم الترجمة» المعاصر «يوجين نيدا» في اعتباره للحدود اللغوية، والثقافية، والتاريخية «ما من أحد يترجم إلى لغة ذات تقاليد أدبية عريقة ألا يضطر للتصرف في حدودها، ذلك أن الخلفية التاريخية هي المرجع الذي يعول عليه المترجم له بقبول تلك الترجمة باعتبارها أمينة أو «دقيقة»، أو «فعالة»[٣].

وبذلك تكون الإجابة قد تمت على بعض الأسئلة التي طرحها بعض الباحثين والتي منها ما طرحه الأستاذ نور الهدى باديس النويري بقوله: «إن الذي يترجم يسعى إلى معرفة ثقافة الآخر، وتفكيره، وأنظمته الرمزية وأخيلته فإذا كنا ننقل النص إلى أخيلتنا وأنظمتنا بدعوى جعله أليفاً يطمئن له القارىء ألا نكون بذلك ضيعنا هذه الوظيفة؟ ما العمل إذن؟ كيف

---

(١) المصدر السابق (٢١٢).
(٢) الترجمة بين النص والمرجع د. بناصر البُعزَّاني (٣٥).
(٣) الترجمة والتواصل (٧٧).

نترجم؟»[١] أو كما تسائل أيضاً الدكتور عبد السلام بنميس: «هل نحن نترجم فهمنا لتلك المادة أي الحكم الذي بنيناه حولها أم أننا نترجم المضمون المعرفي لتلك المادة، أي القضية أم نحن نترجم معطيات لغوية في شكل جملة أو جمل معينة»[٢].

فإذا كانت الترجمة لمجرد العلم بما عند المخالفين لنا في العقيدة والدين من علوم وعقائد وأفكار وثقافات فهذا يقتصر فيه على النوع الثاني من الترجمة، الذي هو تضمين المعنى لما في الأصل كما هو عند أصحابه بلا زيادة ولا نقصان ولا نقول عليهم ما لم يقولوه.

وأما إذا كان الهدف من الترجمة هو الاستفادة من المخالف لنا في الاعتقاد فلا بد من الأخذ بالنوع الثالث من الترجمة، التي فيها تحييد لما خالفونا فيه من العقائد والأفكار واختصوا به من الثقافات. وأما النوع الأول من الترجمة ففيه من الانتقادات السلبية الكثيرة ما يمنع الانتفاع به على الوجه المطلوب مع أن الترجمة عن طريق المفردة اللغوية أصبح طريقاً مهجوراً، أو نسياً منسياً في الوقت الراهن بل ومنذ سنين متطاولة.

**ـ مثال غربي على التزام الغربيين في سك مصطلحهم أن يكون موافقاً لهم:**

ومن الأمثلة لدى الغرب في تطبيقهم الملتزم باللغة، والرؤية الثقافية لما يسكونه من المصطلحات: «حينما أخترع الأمريكيون الحاسوب أطلقوا عليه مصطلح «computer» اعتماداً على إحدى أولى خاصياته وهي قدرته الفائقة على إجراء العمليات الحسابية، لكن الفرنسيين حينما احتاجوا إلى مصطلح معين لهذا الجهاز بلغتهم لم يعتمدوا المصطلح الإنجليزي بل اعتمدوا خصائص الجهاز ذاته فوضعوا مصطلح «ordinateur» الذي يدل

---

(١) الترجمة إبداع أم انصياع (٣٣٥).

(٢) الحكم والقضية في العملية الترجمية د. عبد السلام بنميس (١٧) ضمن ندوة الترجمة والتأويل.

على خاصية أخرى في الحاسوب وهي قدرته الفائقة على تنظيم المعلومات»[١].

ولقد قال الدكتور عز الدين البوشيخي معلقاً على المثال السابق: «نفيد من هذه التجربة أن المصطلحي غير ملتزم بالتعامل مع الصورة اللغوية للمصطلح الأجنبي، إذ لا شيء يلزمه، فاللغة وسيلة لنقل تجارب الإنسان مع العالم الخارجي، وواضع المصطلح إنما ينقل بواسطة لغته تجربته مع الشيء الموضوع في العالم الخارجي، ولا شيء يلزم الباحث بضرورة المرور عن طريق لغة واضع المصطلح الأصلي من أجل وضع مصطلح مقابل في لغته بل يمكنه ـ ولا مانع من ذلك كما رأيت ـ أن يضع مصطلحاً بلغته معتمداً خاصية أخرى من خاصيات الشيء ذاته مراعياً قدرته التوليد به وحقله المفهومي»[٢].

**ـ مثال تطبيقي على تجريد المصطلحات المترجمة: (عالمي ـ دولي):**

كثيراً ما يصادفنا صبغ كثير من الأشياء بمصطلح: «عالمي» أو «دولي» ومن ذلك مصطلح «الحرب العالمية الأولى» و«والحرب العالمية الثانية» و«الأدب العالمي» و«الفنان العالمي» و«الرأي العام العالمي» و«النظام العالمي» وكذلك «النظام الدولي» و«القانون الدولي» و«العهود والمواثيق الدولية» و«العقوبات الدولية» «والمجتمع الدولي» إلى غير ذلك من المصطلحات التي شُبِّعت بالتحيز للغرب ولنظرته للعالم وللأشياء فيه، والتجريد الذي يُلغي هذا التحيز هو أن ننظر إلى هذه المصطلحات من

---

(١) واقعية المباديء الأساس في وضع المصطلح وتوليده د. عز الدين البوشيخي، مجلة الدراسات المصطلحية العدد الأول ١٤٢٢هـ ص(١١١)، مع العلم أن بعض الباحثين نقد الفرنسيين في إبقاءهم على مصطلحهم لضعف قدرته وعدم صلاحية استعماله، إلا أنهم ما زالوا متشبثين به، وذلك لاشتماله على الدلالة اللغوية والرؤية الثقافية لهم.

(٢) المصدر السابق (١١٢).

خلال ما هي عليه في الحقيقة والواقع، فالحرب العالمية الأولى والثانية كانتا عالميتين من منظور الإنسان الأوروبي وحسب الذي كان يظن أن أوربا هي العالم، أما ما عدا ذلك فأسواق وأراضي مغتصبة، فإذا اندلعت نيران الحرب في أوربا فهذا يعني أنها اندلعت في «العالم» بأسره كما يراه الإنسان الغربي، وذلك ينسحب على كل وصف بالعالمية، فالأدب العالمي هو الأدب الذي يعترف فيه الغرب لأصحابه بأنهم مبدعون، و«الرأي العام العالمي» هو الرأي العام الغربي، و«النظام العالمي أو الدولي» هو النظام الغربي، و«القانون العالمي أو الدولي» هو «القانون الغربي» الذي لا يعترف إلا بالقوة العسكرية الغاشمة[1].

ومن الأدلة على صحة نظرتنا تلك ما قام به الكاتب الألماني «ثيروفون فيلبيوت» من إصداره لكتاب «الأدب العالمي الحديث» الذي لم يعتبر فيه سوى الأدب الأوروبي المعاصر والأدب الأمريكي المعاصر أدباً عالمياً، وهذا أيضاً ما نصت عليه «إليزابيث فرنيزيل» التي ألّفت قاموسين أدبيين ذهبت فيهما إلى أن الأدب العالمي هو في أصله منبثق عن الأدب الغربي[2].

فكل شيء وصف بالعالمي «أو الدولي» فهو غربي، تحكمه النظرة الغربية للأشياء، فهي الميزان والمقياس لكل ما يوصف بذلك، فمن كان على نهج الغرب وفكره لا مانع لدى الغرب من إعطائه وصف العالمية، لا لأجل صدقية وفائدة ذلك الشيء بل لأنه متوائم مع الفكر الغربي. ومن الأمثلة على ذلك سؤال الأستاذ محمد جبريل للمستعربة «أولر يكاشتيلي» ـ التي أمضت سنوات في العالم العربي لدراسة معتقدات العرب المسلمين وتقاليدهم وتاريخهم ـ عن عمليات ترجمة الأدب العربي إلى اللغات

---

(١) انظر في ذلك: اللغة والمجاز (٢٠٢ ـ ٢٠٣).

(٢) الترجمة نظرة مستقبلية (٢٧٥ ـ ٢٧٦).

الأجنبية هل هو تعبير عن اهتمام بأدب متفوق، وله موضعه بين إبداعات العالم، أو أن ذلك الاهتمام يتحدد في اعتباره ظاهرة حضارية؟ فكان جوابها هو: «إن السلبية هي ما يريده الغرب في الإبداعات العربية إنهم يريدون الحريم، والخصيان والختان، والتخلف، والفقر، لا يعنيهم الفن بقدر ما تعنيهم الصورة القاتمة»[(١)].

فنظرة الغرب للإسلام والمسلمين هي المسيطرة على هذه الترجمات فعداوتهم للدين الإسلامي هي التي جعلتهم يعطون أحد العرب جائزة نوبل للآداب العالمية[(٢)].

---

(١) الترجمة نظرة مستقبلية محمد جبريل (٢٧٦).

(٢) هو نجيب محفوظ عن روايته «أولاد حارتنا» التي فيها كثير من صور الإلحاد والكفر بدءا بالذات الإلهية، وانتهاء إلى السخرية بالأحكام الشرعية.

## مسألة: الحكم الشرعي في إيجاب التزام ما صح من المصطلحات الحديثة:

في ختام هذا الفصل الذي تضمن موافقة المصطلح لواقع الأمة الاجتماعي ولما فيه نفع لها يبقى سؤال مهم وإشكال يطرح حول الحكم الشرعي عن إيجاب الالتزام بما صح من المصطلحات لأحد من الناس لمفاهيم مستحدثة لم تكن معروفة من قبل متوافقة مع الكتاب والسنة واللغة، والواقع الاجتماعي.

ـ والجواب على هذا الإشكال هو أن الإيجاب والإلزام لإحد من الناس أن يقول مصطلحاً معيناً حتى لو صح لفظاً ومعنى دون غيره يحتاج إلى دليل شرعي، ولا دليل على ذلك. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في رده على من يوجب من الفلاسفة والمتكلمين والشيعة على أهل السنة والجماعة القول بمصطلحاتهم الوضعية بدلاً من الاصطلاحات الشرعية ـ: «وقد اتفقت الأئمة على أن الواجب على المسلمين ما أوجبه الله ورسوله وليس لأحد أن يوجب على المسلمين ما لم يوجب الله ورسوله، والكلام الذي ذكره[1] بعضه قد ذكره الله ورسوله فيجب التصديق به، وبعضه لم يذكره الله ولا رسوله ولا أحد من السلف والأئمة، فلا يجب على الناس أن يقولوا ما لم يوجبه الله قوله عليهم، وقد يقول الرجل كلمة وتكون حقاً لكن لا يجب على كل الناس أن يقولوها، وليس له أن يوجب على الناس أن يقولوها، فكيف إذا كانت الكلمة تتضمن باطلاً»[2].

---

(١) الضمير هنا يرجع إلى صاحب رسالة «المرشدة» المهدي بن تومرت.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٤٨٧)؛ و(١٧/٣١٩ ـ ٣٢٠)؛ و(٢٠/١٦٢ ـ ٢١٠).

فبناء على ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فإنه لا يحق لأحد أن يلزم أحداً باستعمال مصطلحاته الحادثه لمفاهيم حادثة، ويجرمه إن ترك الأخذ بمصطلحاته تحت أي ذريعة كانت، ثم إن الناظر في كتب علماء الإسلام قديماً يجد أنه في غير علم من العلوم يستعملون للمفهوم الواحد أكثر من مصطلح للدلالة عليه، كما هو في علم الحديث والنحو والأصول، . . . إلخ[1].

وهذا فيه فائدة جيدة لنا اليوم، فمن المصادر المهمة التي نرجع إليها في وضع بعض المصطلحات للمفاهيم الحادثه ما هو موجود في كتب علماء الإسلام قديماً مما نراه مناسباً وقريباً من هذا المفهوم الحادث.

أما الاعتراض على ذلك بقضية توحيد المصطلحات وضرورة ذلك، وإن عدم الالتزام بهذا التوحيد للمصطلحات يهدد وحدة الأمة وتماسكها، ويلغي دور اللغة العربية في كونها لغة العلم التي من خلالها يتم التواصل بين أبناء الأمة الواحدة. أو أن المصطلح لا يعتبر مصطلحاً علمياً إلا إذا تم قبوله من قبل المختصين في هذا العلم وشاع بينهم، وهذا لا يتم بدون الاتفاق على توحيد المصطلح إلى غير ذلك من التبريرات[2].

فيقال لهؤلاء ما يلي:

**أولاً**: إن هذه التبريرات لا ترقى لمعارضة قول علماء الإسلام على أنه لا يجوز لأحد كائناً من كان أن يلزم أحد من الناس أن يقول كلمة أو مصطلحاً قاله، مهما كان صحيحاً.

**ثانياً**: إن هناك إشكال في عملية التوحيد للمصطلح ووضعه، فمن هو

---

(١) انظر أمثلة على ذلك في نظرات حول مصطلحات حديثية د. حسين أو لبابة (٤١٧)؛ ومن قضايا المصطلح اللغوي (٢/ ٢١).

(٢) انظر: من قضايا المصطلح اللغوي (٢/ ٩ ـ ١٠).

الذي يحق له وضع المصطلح دون سائر الناس حتى يقبل مصطلحه ويرد مصطلح الآخرين؟ من خوَّله أو خوَّلهم حتى لو كانوا مجموعة أو مؤسسة علمية بذلك؟ ثم على أي منهج أو مبدأ يتم وضعه أو وضعهم للمصطلح؟ هذا أيضاً حوله خلاف لا يمكن تجاهله.

**ثالثاً**: إن علماء الأمة قديماً لم يعب بعضهم على بعض تعدد المصطلح لمفهوم واحد أو ليس في تصرفهم ذلك إقرار منهم للحقيقة الشرعية بأنه لا يجوز لأحد إلزام أحد بقوله؟ بلى. أوليس أولئك الأئمة الأعلام بحريصين على وحدة الأمة وكون لغتها لغة العلم؟ بلى. أم إن المتأخرين المتشددين في الإلزام بوحدة المصطلحات أكثر منهم غيرة على وحدة الأمة؟ كلا، لا شك أنهم ليسوا بأحرص منهم.

**رابعاً**: إن من العلماء المعاصرين من لم تشكل عنده هذه القضية هذا البعد الإلزامي وجعلوا تعدد المصطلح وجهاً من وجوه العلم وأنه لا ضير من تعددها، ولن يبقى منها إلا ما شهد له الزمن بصلاحيته من خلال قوة بقائه[(١)].

**خامساً**: إننا لسنا ضد توحيد المصطلح والسعي إلى ذلك فهذا فيه خير كثير، لكننا ضد إلزام الآخرين وتخطئتهم وعيبهم وعدم اعتبار مصطلحاتهم مصطلحات علمية إذا لم تكن خاضعة لمبدأ توحيد المصطلحات الإلزامي، اللهم إلا إذا تم الاتفاق على مصطلح معين، واستقر أنه لذلك المفهوم الحادث وشاع بين الناس وتعارفوا عليه ثم جاء من يضع مصطلحاً جديداً للمصطلح الذي عرف بين الناس فسائغ الاعتراض

(١) انظر: المصطلح العلمي دوره وأهميته د. خضر القرشي ود. حامد قنيني (١٧٢ ـ ١٧٣) مجلة جامعة أم القرى عدد (٨) ١٤١٤هـ والمصطلح اللساني النقدي د. محمد النويري، مجلة علامات في النقد (٢٣٩) ج٨/١٤١٣هـ، وواقعية المبادئ الأساس في وضع المصطلح وتوليده د. عز الدين البوشيخي (١٠٧ ـ ١٠٨).

حينئذ على المصطلح الجديد الخارج على ما اتفق عليه العلماء والباحثون؛ لأنه حينئذ يسبب خلطاً وإرباكاً لا داعي له؛ فهذا لا يقبل منه الاصطلاح الجديد لأن فيه تغييراً للأوضاع التي استقرت والمفاهيم التي أُشيعت بذلك اللفظ أو المصطلح، بل إنه يدخل في الحقيقة ضمن ما يسميه الدكتور عبد الوهاب المسيري بـ«الإسهال المصطلحي»(١) الذي يحذر منه العلماء والباحثون.

وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثالاً فمثاله مصطلح الإسلاميين الذي أصبح شائعاً اليوم أن مراده من التزم بالشريعة الإسلامية في جميع مجالات الحياة، فلا يصح لأحد من الناس اليوم أن يأتي ويدخل في مفهومه كل من انتسب إلى الإسلام وإن كانت النسبة باطلة، كأن يجعل مثلاً طه حسين ولويس عوض ومحمد أركون من الإسلاميين.

---

(١) نحو نظام معرفي إسلامي (١١٠).

# الباب الثالث

# التطبيـــــــقي

وفيه:

- أولاً: المصطلح الفلسفي.
- ثانياً: المصطلح الكلامي.
- ثالثاً: المصطلح الصوفي.
- رابعاً: المصطلح الفكري المعاصر.

# تمهيد

في هذا الباب التطبيقي سيتم تطبيق ما تقرر من الضوابط في استعمال المصطلحات العقدية والفكرية والتي هي:

- الموافقة للكتاب والسنة.
- الموافقة للغة العربية.
- الموافقة للواقع الاجتماعي للأمة ولما فيه نفع لها.

ونظراً لكثرة المصطلحات وتنوعها من فلسفي، وكلامي، وصوفي... إلخ.

فلقد وقع الاختيار في التطبيق على الاتجاهات والتيارات التالية:

١ - التيار الفلسفي.

٢ - التيار الكلامي.

٣ - التيار الصوفي.

٤ - التيار الفكري المعاصر.

وأخذت مصطلحاً من كل تيار ليكون مثالاً في التطبيق عليه، فبالمثال يتضح المقال، واكتفيت بذلك، مع الإشارة في نهاية المثال في الحاشية إلى أمثلة عديدة أخرى في كل تيار لمن أراد الرجوع إليها والاستفادة من

نقد العلماء وفق الضوابط السابقة في استعمال المصطلحات فكانت الأمثلة على النحو التالي:

١ ـ التيار الفلسفي ومثاله: مصطلح «التركيب».

٢ ـ التيار الكلامي ومثاله: مصطلح «العدل».

٣ ـ التيار الصوفي ومثاله: مصطلح «اليقين».

٤ ـ التيار الفكري المعاصر ومثاله: مصطلح «المجتمع المدني».

# أولاً: المصطلح الفلسفي

## مصطلح «التركيب»

### أولاً: مفهوم مصطلح التركيب:

إن مفهوم التركيب عند ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة الإسلاميين ـ كنصير الدين الطوسي في شرحه للإشارات ـ يقع على خمسة أنواع:

**الأول**: التركيب من الوجود والماهية[١].

**الثاني**: التركيب من العام والخاص؛ كتركيب النوع[٢] من الجنس[٣] والفصل[٤].

---

(١) تطلق غالباً على الأمر المتعلق، مثل المتعلق من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود. انظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٥).

(٢) هو كلي يعم الأشخاص مثل الإنسان. انظر: الحدود الفلسفية للخوارزمي (٢١٥)، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، جمع وتحقيق عبد الأمير الأعسم.

(٣) هو عبارة عن ذكر أعم كليتين مقولين في جواب ماهو؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان. انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (٣١٩)؛ والحدود والفلسفية للخوارزمي (٢١٥).

(٤) هو ما يتميز به النوع عن الآخر بذاته، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان. انظر: الحدود الفلسفية للخوارزمي (٢١٦)؛ والمبين للآمدي (٣٢٠).

**الثالث**: التركيب من الذات والصفات.

وهذه الثلاثة تركيبات في الكيفية.

**الرابع**: تركيب الذات القائمة بنفسها المباينة لغيرها المشار إليها من الجواهر المنفردة التي يُقال إنها مركبة منها.

**الخامس**: تركيب الذات من المادة والصورة التي يُقال أنها مركبة منها[(١)]» وهذان التركيبان تركيب في الكم.

## ثانياً: الآثار المترتبة على مفهوم مصطلح التركيب:

لقد بنى ابن سينا ومن وافقه على مفهوم التركيب السابق كلامهم في التوحيد والصفات بنوا عليه توحيدهم الذي هو إثبات وجود إله لهذا الكون مع نفيهم لجميع صفاته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن ابن سينا ومن وافقه: «فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ التركيب»[(٢)]. وقال أيضاً: «ولا ريب أن أصل كلامهم بل وكلام نفاة العلو والصفات بني على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلي مطلق مثل الكليات»[(٣)]. أما كيف تم هذا البناء على نفي التركيب في حق الله تعالى فهو من خلال قولهم: إن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره فـ«المركب» مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه[(٤)]، وهذا

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح نصر الدين الطوسي القسم الثالث (٣٦ ـ ٤٤ ـ ٤٩ ـ ٥٣ ـ ٥٤ ـ ١٠٢)؛ وتهافت الفلاسفة للغزالي (١٦٢ ـ ١٦٣)؛ والأربعين في أصول الدين للرازي (٤٨١)؛ والصفدية لابن تيمية (١/ ١٠٤)؛ والدرء (٥/ ١٤٣).

(٢) الرد على المنطقيين (٣١٤). وانظر: الدرء (٤/ ٢٥٣).

(٣) الدرء (٤/ ٢٥٣).

(٤) انظر: الإشارات والتنبيهات (٣٦). وانظر: الرد على المنطقيين(٢٢٥)؛ وشرح الأصبهانية لابن تيمية (١/ ٥١) تحقيق محمد عودة السعوي رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة.

يظهر جلياً من خلال استعراض أنواع التركيب وما يترتب على كل نوع لديهم من الآثار في حق الله تعالى وذلك على النحو التالي:

ـ **أما النوع الأول** من التركيب الذي نفوه عن الله وهو «التركيب من الوجود والماهية» فلقد بنوا عليه إثبات وجود الله تعالى فقالوا: إن واجب الوجود وهو عندهم الله ﷻ ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لئلا يكون مركباً من وجود وماهية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية موضحاً ما يترتب على نفي النوع الأول من التركيب عن الله تعالى[١]: «فيقولون: ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق؛ إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركباً من تلك الحقيقة. والوجود يثبتونه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق أو بشرط النفي أو لا بشرط»[٢]. وقال رحمه الله: «وقد ذكر الرازي أن الطرق التي يثبت بها العلم بالصانع خمس[٣]: . . . الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام وهذه عمدة

(١) الدرء (٥/ ٢٤٧).

(٢) الوجود المطلق بشرط الإطلاق هو الوجود المتجرد عن كل أمر ثبوتي، كما هو قول ابن سينا، وأما الوجود المطلق بشرط النفي فهو الوجود بنفي الأمور الثبوتية والسلبية كما هو قول طوائف من ملاحدة الباطنية ومن وافقهم من الصوفية. وأما الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق فهو القول بالوجود الذي يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني والخارجي، والقديم، والمحدث، فيكون إما صفة للمخلوقات، وإما جزء منها وإما عينها وهو قول غلاة الصوفية كالقونوي وأمثاله. انظر: الإشارات لابن سينا (١/ ٣٢٠)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥١٦ ـ ٦١٦)؛ والدرء (٦/ ٩٦ ـ ٩٧).

(٣) الطرق الخمس هي: الأولى: الاستدلال بحدوث الذوات الذاتية، الثانية: الاستدلال بإمكان الأجسام، الثالثة: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، الرابعة: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع، والفرق بين الثالث والرابع أن الثالث يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والرابع يقتضي ذلك، الخامسة: الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، وهذه جعلها الرازي عائدة إلى الأربعة السابقة. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين لفخرالدين الرازي (٣٣٧)؛ والدرء (٥/ ٢٩٢ ـ ٢٩٤).

الفلاسفة وهو مبني على أن الأجسام ممكنة لكونها مركبة. قلت: وهذا مبني على توحيد ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة المتضمن نفي الصفات»[١]، وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما الفلاسفة فأثبتوا وجود الصانع بطريق التركيب، وهو أن الأجسام مركبة والمركب يفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر ممكن، والممكن لا بد له من وجود واجب وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه، إذ يلزم تركيبه وافتقاره وذلك ينافي وجوبه وهذا هو غاية توحيدهم وبه أثبتوا الخالق على زعمهم»[٢].

**أما النوع الثاني** من التركيب الذي نفوه عن الله وهو «التركيب من العام والخاص» كتركيب النوع من الجنس والفصل فقصدوا به أن الله لا يدخل هو وغيره تحت عموم لئلا يكون مركباً من صفة عامة وخاصة، كتركيب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاصة[٣] والعرض العام[٤]، فلا يشترك الخالق مع المخلوق في أي صفة ثبوتية كالسمع والبصر والكلام مع تميز كل منهما عن الآخر بما يليق به ويختص به من هذه الصفات[٥].

**أما النوع الثالث** من التركيب الذي نفوه عن الله وهو «التركيب من الذات والصفات» فقصدوا به أنه ﷻ «ليس له صفة ثبوتية: لا علم، ولا قدرة؛ إذ لو كان كذلك لكان مركّباً من ذات وصفات. ثم يقولون: هو عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، وهو ملتذ ومبتهج، وملتذ

---

(١) الدرء (٥/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣).

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٩٨١ ـ ٩٨٢).

(٣) هو ما يقال على كلي واحد قولاً عرضياً، كالكاتب بالنسبة إلى الإنسان. انظر: المبين للآمدي (٣٢٠)؛ والحدود الفلسفية للخوارزمي (٢١٦).

(٤) هو ما يقال على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً غير ذاتي، كالأسود والأبيض بالنسبة إلى الإنسان والفرس. انظر: المبين للآمدي (٣٢٠)؛ والحدود الفلسفية للخوارزمي (٢١٦).

(٥) انظر: الدرء (٣/ ٣٨٩)، (٥/ ٢٤٧).

به مبتهج به، وذلك كله شيء واحد، فيجعلون الصفة هي الموصوف وهذه الصفة هي الأخرى»[١].

**أما النوع الرابع** الذي هو «تركب الذات من الجواهر المفردة» والخامس الذي هو «تركبها من المادة والصورة» اللذان نفوهما، فقد قصدوا بهما أنه تعالى «ليس فوق العالم؛ لئلا يكون مركباً من الجواهر المفردة، وكذلك لا يكون من المادة والصورة فلا يكون مركباً تركيباً حسياً كتركب الجسم من الجواهر المنفردة، ولا عقلياً كتركبه من المادة والصورة»[٢].

فهذه بعض الآثار المترتبة على نفي التركيب بالمفهوم الفلسفي ـ عند ابن سينا ـ عن الله تعالى، والمشتملة على نفي الصفات جميعاً عنه ﷻ، والحقيقة أن هناك آثاراً أخرى أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أبرزها وهي: أن نفي ابن سينا الصفات عن الله من باب نفي التركيب بنى عليه أيضاً القول بقدم العالم،[٣] وإنكار المعاد الجسماني[٤]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كيفية استطالة ابن سينا على المعتزلة عندما وافقوه على نفي الصفات بنفيهم التركيب: «وأما مسألة نفي الصفات فيجزم بها ويجعلها من المقطوع به الذي لا تردد فيه، فإنهم يوافقون عليها وهو بها تمكّن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم، وبها تمكّن من إنكار المعاد وتحريف الكلم عن مواضعه. وقال: نقول في النصوص الواردة في المعاد كما قلتم في النصوص الواردة في الصفات. وقال: كما أن الكتب الإلهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في التوحيد، يعني التوحيد الذي وافقته عليه المعتزلة وهو نفي الصفات بناء على نفي التجسيم والتركيب، فكذلك

---

(١) الدرء (٥/ ٢٤٧).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٨٩)، (٥/ ٢٤٧).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/ ٧٨ ـ ٩٠ ـ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٤) انظر: المصدر السابق (٤/ ٢٢ ـ ٢٦ ـ ٣٢ ـ ٣٥)؛ والدرء (٥/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣).

ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في أمر المعاد، وبنى ذلك على أن الإفصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور به وإنما يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذي ينتفعون به»[1].

## ثالثاً: نقد مصطلح التركيب:

### أولاً: من خلال موافقته للكتاب والسنة:

من خلال ما سبق بيانه عن مفهوم «التركيب» عند الفلاسفة فإننا نجد فيه مخالفة صريحة للكتاب والسنة، وذلك من خلال ما يلي:

١ ـ أن طريقتهم في نفياً الصفات عن الله تعالى بحجة التركيب هي طريقة مناقضة لطريقة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ التي تثبت لله الصفات العليا على جهة التفصيل، وتنفي عنه نفياً مجملاً كل ما لا يليق به ﷻ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والرسل عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، وهؤلاء ناقضوهم: جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فإن الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله أنه: بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز غفور ودود، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليماً، وتجلّى للجبل فجعله دكاً، وأنه أنزل على عبده الكتاب، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته وقال في النفي والتنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وهؤلاء الملاحدة جاءوا بنفي مفصل واثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا ولا كذا فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء، ولا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير

(١) الدرء (٥/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣).

ذلك ولا يشار إليه ولا يتعين ولا هو مباين للعالم ولا حال فيه ولا داخله ولا خارجه إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم، ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية، وقالوا: لا نقول موجود ولا معدوم، أو قالوا: هو لا موجود ولا معدوم فتارة يرفعون النقيضين، وتارة يمتنعون من إثبات أحد النقيضين، ثم تارة يسلكون هذا المسلك في نفي الموجود، وتارة فيما يوصف به الموجود من الحياة والعلم والقدرة والكلام وسائر الصفات فنفوا الحقيقة وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب»[1].

٢ ـ أن إثبات معان وصفات لله تعالى أمر ضروري يثبته الدليل العقلي السليم فلا يمكن منازعته، ولهذا لم يستطيعوا الفكاك منه حقيقة فمع كل النفي والسلب الذي جعلتموه في حق الله فإنكم تثبتون له معان، فتقولون عنه أنه موجود واجب ويعلم الكليات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إثبات معان متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري لا بد منه، وأنتم مع فرط مبالغتكم في السلب تقولون أنه موجود واجب وأنه معقول وعاقل وعقل، ولذيذ وملتذ به، وعاشق ومعشوق وعشق إلى أنواع آخر. وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حي، عليم، قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً هو كونه عالماً وكونه عالماً هو كونه قادراً فهو من أعظم الناس جهلاً، وكذباً، وسفسطة، وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر، فبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف»[2].

**٣** ـ أن إثباتكم معان للواجب مع نفيكم للصفات عنه فيه دليل على تناقضكم وذلك يظهر من خلال ما يلي:

(١) الصفدية (١/١١٦ ـ ١١٧).

(٢) المصدر السابق (١/١٢٧).

أ ـ من خلال إثباتكم لواجب الوجود، ومسمى العاقل والعقل والمعقول، ومسمى الوجود والعلم بالكليات، فتقولون بإثبات صور المعلومات لذاته وأنها عارضة لذاته، كما ذكر ذلك ابن سينا في الإشارات[(١)]، وهذه كلها معان ثبوتية لواجب الوجود ثم تنفون عنه جميع الصفات الثبوتية؟.

ب ـ أن التركيب الذي نفيتموه إنما نفيتموه لئلا يفضي إلى الافتقار إلى الغير، والافتقار المراد به استلزامه للغير، وعندكم هو مستلزم للغير، والغير هنا الذي تجعلونه مستلزم لواجب الوجود هو ما تسمونه بمفعولاته المعتبرة[(٢)] التي تقولون أنه لا يمكن وجوده بدون وجودها، فأنتم جميع ما نفيتموه في هذا المقام إنما نفيتموه لئلا يكون مستلزماً لغيره وعندكم هو مستلزم لغيره بل جعلتموه مستلزماً لغير هو مفعول متغيِّر، ونفيتم عنه كونه مسلتزماً لصفات قائمة بذاته ثابتة لازمة له، ومعلوم أن إيجابه لما هو قائم به لازم ثابت دائم أولى من إيجابه لما هو منفصل عنه متغيِّر[(٣)]. قال شيخ الإسلام إبن تيمية: «فتبيَّن أن القوم ينفون الشيء لمعنى ويثبتون ما هو أبلغ في إثبات ذلك المعنى منه وأنهم أعظم الناس تناقضاً»[(٤)].

٤ ـ أن نفيهم الصفات عن الله تعالى بحجة التركيب أوقعهم في شر مما فروا منه، فإذا كان الخالق والمخلوق اشتركا في مسمى الوجود، وامتاز الخالق عن المخلوق بقيد عدمي والمخلوق بما يخصه من الحقائق

---

(١) الإشارات (٣/٢٨٦).

(٢) والمراد بها هنا صدور العالم عن الله، فالعالم مفعول ومعلول لله تعالى. انظر: الحدود لابن سينا (٢٩) ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، والإشارات (٣/٥٧).

(٣) انظر: شرح الأصفهانية (١/٧٣ ـ ٧٤).

(٤) المصدر السابق (١/٥٩ ـ ٦١).

الثبوتية، كان المخلوق أكمل من الخالق، لأن الوجود أكمل من العدم كما يقرون به وكذا كل عاقل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد إقرار ابن سينا بإثبات معنى الوجود في حق الخالق والمخلوق: «فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى «الوجود» وامتاز عنها بقيد عدمي، وهو سلب كل ثبوت وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة، ومعلوم أن الوجود أكمل من العدم، وهم يسلمون ذلك، فإذا اشترك اثنان في الوجود وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودي والآخر لم يميز إلا بأمر عدمي كان الممتاز بأمر وجودي أكمل من الممتاز بأمر عدمي؛ لأنه شارك هذا في الوجود المشترك وامتاز عنه بالوجود المختص وذاك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاص. وسواء جعل الوجود المشترك «جنساً» أو «عرضاً عاماً». وجعل المميز بينهما «فصلاً» أو «خاصة» فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يتميز إلا بعدم دون ما يتميز بوجود وهم يقولون: إنما فررنا إلى هذا من «التركيب» فيقال: إن كان «التركيب» نقصاً لكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه، فإن الذي فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجود في الخارج لأن الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان وإذا قُدِّر ثبوته في الخارج فكل موجود ممكن أكمل منه فيلزم أن يكون كل مخلوق ـ ولو أنه ذرة أو بعوضة ـ أكمل من رب العالمين رب الأرض والسموات والقول المستلزم لهذا في غاية الفساد»[1].

٥ ـ أن المعاني التي نفيتموها بدعوى التركيب، لا دليل لكم على نفيها ويدل على ذلك ما يلي:

أ ـ أن سبب قولهم في النوع الأول من التركيب الذي هو من الوجود والماهية هو لاعتقادهم أن الماهية قدر زائد عن الوجود، وهذا لا دليل عليه فالقول للشيء أنه موجود أو الإنسان أنه موجود معناه «أنه ثابت متحقق

---

(١) الرد على المنطقيين (٢٢٢).

ليس بمعدوم ولا منتف، وليس وجوده في الخارج قدراً زائداً على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج، وأما إذا أُريد بالحقيقة ما يتصور في الذهن، وهي الماهية الذهنية، كما يتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج، فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان، فمن قال إن وجود كل شيء عين ماهيته كما يقوله متكلموا أهل الإثبات فقد أصاب، إذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج هو الماهية الثابتة في الخارج، ومن قال: أن وجود كل شيء غير ماهيته؛ كما يقوله أبو هاشم بن الجبائي وأمثاله فقد أصابوا إن أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغاير للماهية الثابتة في الذهن، وأما إن أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم أن في الخارج ماهيات ثابتة وهو المعدوم الثابت في حال عدمه، وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ، وأعظم خطأ من هؤلاء من فرَّق من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله وقالوا: إن الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته وإنما كان خطؤهم أعظم لأنهم أخطأوا من وجهين:

**أحدهما**: إثبات حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج.

**الثاني**: أنهم جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقاً، ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود، وأنه إنما تميز عن غيره بأمور سلبية أو إضافية، مع أنهم يقولون في منطقهم أن الأمور السلبية والإضافية لا تميز بين المشتركين في أمر كلي وجودي، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتية»[1].

ب ـ وأما النوع الثاني من التركيب وهو التركيب من الخاص والعام فيقال: «نحن وأنتم مع جماهير الناس يقولون: أن الوجود ينقسم إلى

(١) الصفدية (١/١١٩ ـ ١٢٠). وانظر: الدرء (٥/١٤٣ ـ ١٤٤).

واجب وممكن، ومورد التقسيم المشترك بين الأقسام، وهذه القسمة إنما ترد على المعاني لا على مجرد الألفاظ المشتركة سواء كانت المعاني متفاضلة وألفاظها هي التي يقال لها الألفاظ المشككة، أو كانت متساوية وهي الأسماء المتواطئة التواطئ الخاص، فأما التواطئ العام فتدرج فيه المشككة. وإذا كان الوجود مقسماً إلى هذا وهذا فلا بد أن يتميز الواجب عن غيره بما يخصه، والأمور العدمية المحضة لا توجب التمييز، فقد ثبت التركيب مما به الاشتراك، ومما به الامتياز، سواء جعلتم الوجود من الألفاظ المشككة، أو من المتواطئة تواطئ عاماً أو المتواطئة تواطؤا خاصاً، وأيضاً فيقال قد عرف أنا إذا قلنا إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ومورد التقسيم هو المعنى العام الكلي إنما يكون كلياً في الأذهان لا في الأعيان، وحينئذ فليس في المخلوقات ما هو مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز بل كل موجود فإنه مختص بصفاته القائمة به، كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها، فإذا كانت المخلوقات ليست مركبة بهذا الاعتبار فالخالق أولى أن لا يكون مركباً بهذا الاعتبار. ولكن أنتم غلطتم في منطقكم اليوناني، فلما رأيتم الإنسان يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص عنها بالنطق، والفرس يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص بالصهيل قلتم: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاهل أو من الحيوانية والصاهلية، وهكذا سائر الأنواع، وظننتم أن هذا التركيب له تأثير في الخارج وهذا غلط عظيم وقع منكم في الميزان العقلي، وهو القانون الذي تزنون به المعاني العقلية، الذي جعلتموه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، فإن الميزان إذا كان مائلاً لا عادلاً أخطأ الوازن في الوزن قطعاً»[1].

(١) الصفدية (١/ ١٢٢ ـ ١٢٤). وانظر: الدرء (٥/ ١٤٤).

جـ ـ وأما النوع الثالث وهو التركيب من الذات والصفات، فهذا أيضاً ليس بتركيب؛ «فإن الإنسان الذي لا يكون إلا حياً ناطقاً ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات، حتى يقال إنه مركب من هذه الذات والصفات، بل لا حقيقة لذاته إلا ما هو حيوان ناطق، فالخالق تعالى الذي لا يكون إلا حياً عالماً قادراً ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات، حتى يقال إنه مركب من ذات وصفات، وإذا قال قائل إنه يمكن تقدير الذات مجردة عن الصفات، كان هذا تركيباً في ذهنه وخياله كما تقدم. ومن المعلوم أن الأمور الذهنية العقلية الخيالية غير الحقائق الموجودة في الخارج»[١].

د ـ وأما النوع الرابع الذي هو التركيب من الجواهر المنفردة، والنوع الخامس الذي هو التركيب من المادة والصورة، فيقال: زعمكم أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة، أخطأتم فيه لفظاً ومعنى، فمن المعلوم أن المخلوقات المشار إليها المباينة لغيرها من المخلوقات كالشمس، والقمر، ليس هو مركباً من أجزاء منفردة، ولا من جوهرين: المادة والصورة، ثم إنَّ قدماءكم وخاصة معلمكم الأول أرسطو طاليس قد ذكرتم عنه أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد، والسماء عنده ليست كائنة فاسدة فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب مركبة، مع أنها أجسام متحيِّزة متحركة تقوم بها الأعراض فكيف يسمى ما كان حياً عالماً قادراً مركباً؟ كيف يظن برب العالمين أنه مركب من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة؟[٢].

٦ ـ أن الأساس الذي جعلهم ينفون التركيب بذلك المعنى عن الله هو الإجمال والاشتراك الموجود في مسمى «واجب الوجود»، وكونه لا يكون مفتقراً، والافتقار لديهم هو افتقاره إلى غيره. قال شيخ الإسلام ابن

(١) الصفدية (١/ ١٢٦).
(٢) انظر: الدرء (٥/ ١٤٤)، (٣/ ٤٣٢).

تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأصل الاشتباه في هذا المقام الذي ظل فيه طوائف من النظار أن مسمى «واجب الوجود» فيه إجمال واشتراك كما في لفظ «القديم» عند المعتزلة نفاة الصفات.. فواجب الوجود الذي دل عليه ثبوت الممكنات هو الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم ولا يفتقر إلى ما هو غنيٌ عنه وهذا القدر يوجب إثبات الصفات له من طرق متعددة»[١]، ثم إن لفظ الافتقار يراد به افتقار المعلول إلى علته والمصنوع إلى صانعه، ويراد به افتقار الصفة إلى محلها الذي تقوم به، وقد يعني به التلازم وهو استلزام الموصوف لصفات كماله، وهذا كله حق وصدق لا شيء فيه، وإن أريد بالافتقار أن افتقاره إلى ما يدخل في نفسه يجعله ممكناً كان هذا ممنوعاً بل كان معلوم الفساد بالضرورة، فإن افتقاره إلى ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره إلى نفسه، وإذا كان هو موجود بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر إلى مباين له لم يلزم من هذا ألا تفتقر نفسه إلى نفسه، فكذلك لا يلزم ألا تفتقر إلى ما يدخل في مسمى نفسه[٢].

وكذلك لفظ الغير: إن أردتم بالغير غيراً مبايناً له فهذا باطل وإن أردتم ما هو داخل في مسمى اسمه كان حقيقة قولكم المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه، والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه، والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها. ومن المعلوم أن القائل إذا قال: الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا صحيحاً، وكذلك إذا قيل لا يوجد ما هو داخل في نفسه مما يسمى صفات وأجزاء ونحو ذلك[٣].

**ثانياً: من خلال موافقته للغة العربية:**

إن لفظ التركيب عند الفلاسفة كابن سينا ومن وافقه هو اصطلاح

---

(١) شرح الأصفهانية (١/ ٦٢ ـ ٦٤).
(٢) انظر: الصفدية (١/ ١١٠ ـ ١١١).
(٣) انظر: المصدر السابق (١/ ١١٠).

مخالف للغة العربية بل وللغات جميع البشر كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الذي بيَّن أن التركيب في اللغة يأتي على معان منها[1]:

١ ـ تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت، كتركيب الأدوية، والأطعمة، والأشربة، والملابس، والمساكن من أجزائها التي كانت متفرقة فألف بينها، وركب بعضها مع بعض، حتى صارت على الحال المركبة.

٢ ـ وقد يراد «بالمُركَّب» ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر، كما يقال: «ركب الباب في موضعه وركب المسمار في الباب، وهذا التركيب أخص من الأول، وهو المشهور من الكلام وقد قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ٨﴾ [الانفطار: ٨] وهذا هو المركب في لغة العرب وسائر الأمم، ومعلوم أن عاقلاً لا يقول أن الله تعالى مركب بهذا المعنى الأول ولا بالثاني.. وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته «تركيباً» كتسمية الحي، العالم، القادر الموصوف بالحيوة، والعلم، والقدرة، «مركباً» فهذا اصطلاح لهم لا يعرف في شيء من الشرائع، ولا اللغات ولا عقول جماهير العقلاء جعل هذا «تركيباً»، ولا تسميته «مركباً»[2]. وقال أيضاً رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الجسم الذي له صفاته كالتفاحة التي لها لون، وطعم وريح، لا يُعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها، وطعمها، وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها ولا يُعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركَّب من الطول، والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته، ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يُسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيباً إما غالطاً في المعقولات، وإما اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات»[3].

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري (١/١٢٦)؛ ولسان العرب (٤/٢٢٧).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٢٣). وانظر: الدرء (١/٢٨٠)؛ والصفدية (١/١٠٥).

(٣) الدرء (٥/١٤٧).

فثبت إذن أن مصطلح «التركيب» مخالف للغة العربية لفظاً ومعنى، وبذلك لا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال، فما انفرد به أهل الاصطلاح عن أهل اللغات يُرد ولا يقبل، كما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية آنفاً.

**ثالثاً: من خلال موافقته للواقع ولما فيه نفع للأمة الإسلامية:**

إذا ثبت أن هناك مصطلح مخالفٌ للكتاب، والسنة واللغة العربية، فلا يمكن حينئذ تجويز قبوله اجتماعياً حتى لو كان المجتمع قبله؛ لأنه لا يمكن للعرف الاجتماعي أن يخالف الشرع الحكيم واللغة العربية فكيف إذا كان هذا أيضاً غير متعارف عليه في الأعراف الاجتماعية أن يسمى هذا تركيباً؟ فلا شك أنه لا يقبل من باب أولى إضافة إلى عدم قبوله أساساً شرعاً ولغة وما كان كذلك فلا نفع فيه وهذا أمر بدهي لا ينازع فيه مسلم وعاقل[1].

---

(١) انظر: مزيداً للمصطلحات الفلسفية مع نقدها: الصفدية (١/ ٦ ـ ٣٠ ـ ٨٥ ـ ٢٩٦)، (٢/ ١٩ ـ ١٨٦)؛ بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٤٠)؛ تهافت الفلاسفة (١٧٤ ـ ١٨٩ ـ ٢٠٩).

# ثانياً: المصطلح الكلامي

## مصطلح «العدل»

### أولاً: مفهوم مصطلح العدل:

يعتبر مصطلح العدل من مصطلحات المعتزلة المشهورة، بل هو الأصل الثاني من أصولهم، ولذا يسمون أنفسهم بـ«العدلية» و«أهل العدل والتوحيد»[(١)] ومن أكبر كتبهم كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في بيانه لمعنى العدل لديهم: «اعلم أن العدل مصدر يعدلُ عدلاً، ثم قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً لأن هذا المعنى فيه وليس كذلك فالأولى أن نقول هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، فأما إذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم: للصائم صوم وللراضي رضا وللمُنوِّر نور إلى غير ذلك»[(٢)].

---

(١) انظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٢) تحقيق سوسنة ويفلد.
(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٠٠).

فالعدل معناه من حيث الاصطلاح عند المعتزلة هو كما قال القاضي عبد الجبار «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[١]. ولذلك كان تعريف الظلم لديهم المناقض للعدل هو: «كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق»[٢] فالظلم لديهم يكاد أن يكون فقط إضرار غير مستحق.

وبناء على تعريفهم للعدل، والظلم بنوا وصفهم لله بأنه عدل وأنه منزه عن الظلم أي أنه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه»[٣].

## ثانياً: الآثار المترتبة على مفهوم مصطلح العدل:

بناء على مفهوم المعتزلة للعدل نفوا قدرة الله على خلق أفعال العباد وإرادته لها، والسبب في ذلك لأن فيها كثيراً من الظلم، كالكفر، والفسوق، والله منزه عن ذلك؛ ولأنه لا يضر غير مستحق إذ كيف يعاقبهم على شيء لا قدرة لهم فيه ولا إرادة إذا قلنا أنه خلق ذلك كله. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم، وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا»[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٠٠).
(٢) المصدر السابق (٣٤٥).
(٣) المصدر السابق (٣٠٠). وانظر: رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١١).
(٤) المصدر السابق (٣٤٥). وانظر: رسائل العدل والتوحيد (٢/ ٥٣ ـ ٧١).

فمعنى كونه ﷻ لديهم عدل لا يظلم «أنه لم يرد وجود شيء من الذنوب، لا الكفر، ولا الفسوق، ولا العصيان، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته، كما فعلوه عاصين لأمره، وهو لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، بل هم أحدثوا أفعالهم، فلما أحدثوا معاصيهم استحقوا العقوبة عليها فعاقبهم بأفعالهم لم يظلمهم... وعندهم أنه لا يتم تنزيهه عن الظلم أنه لم يجعل غير خالق لشيء من أفعال العباد بل ولا قادراً على ذلك وإن لم يجعل غير شاء لجميع الكائنات، بل يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، إذ المشيئة عندهم بمعنى الأمر»[١].

ولأهمية هذا الأصل لدى المعتزلة فلقد أرجع القاضي عبد الجبار الأصول الثلاثة الأخرى للمعتزلة، وهي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الأصل الثاني العدل بمعناه الذي سبق ذكره عنهم[٢].

## ثالثاً: نقد مصطلح العدل:

### أولاً: من حيث موافقة المصطلح للكتاب والسنة:

من خلال بيان معنى مصطلح العدل لدى المعتزلة وما ترتب عليه من آثار تبين لنا أنه مخالف للكتاب والسنة وتظهر هذه المخالفة فيما يلي:

١ ـ أن تعريفهم للعدل بأنه «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه» وللظلم بأنه «إضرار غير مستحق» مخالف لمفهوم العدل والظلم في الكتاب والسنة، فالعدل ليس مجرد توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، فهذا مجرد صورة من صوره فالحق أشمل من ذلك، فمثلاً قولهم في مفهوم العدل استيفاء الحق منه أي من الغير يلزم منه أنه لو أسقط صاحب الحق حقه عن

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية (١/١٢٣). وانظر: (١/١٢٧)؛ و(٢/٣٦٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٢٣ ـ ٣٠٠ ـ ٣٤٥).

الغير ولم يستوفه منه بل عفا عنه فهذا لا يكون داخلاً في مفهوم العدل عند المعتزلة؛ ولأجل ذلك ينكرون شفاعة النبي ﷺ في أهل الكبائر من أمته لأن فيها عدم استيفاء للحق من الغير، فالله يسقط حقه عن عبده رحمة منه وكرماً، بل ويرضي من كان له الحق على أحد من أهل الجنة حتى يسقط حقه كما وردت النصوص بذلك فهل نقول أن هذا ليس من العدل؟ فهذا مما يلزم المعتزلة بناءً على مفهومهم للعدل، ولذا يعرف علماء السلف العدل بأنه «وضع كل شيء في موضعه» أو «تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها» والظلم أيضاً ليس هو إضرار غير مستحق كما ذكرته المعتزلة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكذلك العدل كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها ولهذا مبنى الوجود كله على العدل حتى في المطاعم والملابس، والأبنية، ونحو ذلك»[1] وقال أيضاً: «إن الظلم وضع الشيء في غير موضعه والعدل وضع كل شيء في موضعه»[2] وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب أن العدل وضع الأشياء في مواضعها التي تليق بها وإنزالها، كما أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه»[3].

وبناء على مفهوم العدل لدى علماء السلف كان وصفهم لله سبحانه بأنه عدل لا يظلم قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهو سبحانه حكم عدل، يضع الأشياء مواضعها، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه، وتقتضيه الحكمة، والعدل، ولا يفرِّق بين متماثلين، ولا يسوي بين مختلفين، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها، لما في ذلك من الحكمة والعدل، وأما أهل البر والتقوى فلا يعاقبهم البتة قال الله

---

(١) الرد على المنطقيين (٤٢٣٦).

(٢) جامع الرسائل (١/١٢٣).

(٣) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم الجوزية (٢/ ٢٧٥).

تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]. وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨] وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١]... وهذا الأصل وهو عدل الرب يتعلق بجميع أنواع العلم والدين، فإن جميع أفعال الرب ومخلوقاته داخلة في ذلك، وكذلك أقواله وشرائعه وكتبه المنزَّلة، وما يدخل في ذلك من مسائل المبدأ والمعاد، ومسائل النبوات وآياتهم والثواب والعقاب، ومسائل التعديل والتجوير وغير ذلك»[١]. فلأجل وضعه سبحانه الأشياء في مواضعها «تسمى بالحكم العدل» كما قرره ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ[٢].

٢ ـ أن الظلم الذي نزه علماء السلف الله ﷻ عنه هو ما حرمه الله على نفسه، مثل: «أن يترك حسنات المحسن فلا يجزيه بها، ويعاقب البريء على ما لم يفعل من السيئات، ويعاقب هذا بذنب غيره، أو يحكم بين الناس بغير القسط، ونحو ذلك من الأفعال التي ينزه الرَّب عنها؛ لقسطه، وعدله، وهو قادر عليها. وإنما استحق الحمد والثناء لأنه ترك هذا الظلم وهو قادر عليه، وكما أن الله منزه عن صفات النقص والعيب، فهو أيضاً منزه عن أفعال النقص والعيب»[٣]. وهذا الذي حرمه الله على نفسه من الصور السابقة للظلم هو ما نطقت به نصوص الكتاب والسنة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عارضاً استدلالات علماء السلف من القرآن والسنة على ما نفوه عن الله من الظلم «قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢] قالوا: الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره، والهضم أن يهضم حسناته. وقال تعالى:

(١) جامع الرسائل (١/ ١٢٣ ـ ١٢٤).
(٢) انظر: شفاء العليل لابن القيِّم (٢/ ٢٧٥).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٨/ ١٤٦).

﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ ۝١٠٠ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [هود: ١٠٠، ١٠١]، فأخبر أنه لم يظلمهم لما أهلكهم بل أهلكهم بذنوبهم، وقال تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝٦٩﴾ [الزمر: ٦٩]، فدل على أن القضاء بينهم بغير القسط ظلم والله منزه عنه... وإنما نزه نفسه عن أمر يقدر عليه لا عن الممتنع لنفسه»[1]. وأما زعم المعتزلة أنه إن لم يقدّر ويرد وقوع الكفر والفسوق والعصيان لأن إرادة ذلك يعتبر ظلماً والله منزه عن الظلم، إذ كيف يقدر ويريد الكفر والفسوق والعصيان من العباد ثم يحاسبهم، فلأجل ذلك بنوا عليه نفيهم لقدرة الله وخلقه وإرادته لأعمال العباد، فذلك باطل من وجهين:

**الأول**: أن ذلك مخالف لمفهوم الظلم في الشارع الذي هو وضع الشيء في غير موضعه، «فهو لا يضع العقوبة إلا في المحل الذي يستحقها، لا يضعها على محسن أبداً، وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن يمين الله ملأى، لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنه لم ينقص ما في يمينه، وعرشه على الماء، والقسط بيده الأخرى يقبض ويبسط**»[2]. فبين أنه سبحانه يحسن ويعدل ولا يخرج فعله عن العدل والإحسان، ولهذا قيل: كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل»[3].

**الثاني**: أن إرادته سبحانه للإيمان من البعض والكفر من الآخرين هو تفضل منه لمن آمن، كما قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٣٥ ـ ١٣٦). وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٥٠٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التوحيد بنحوه برقم (٧٤١٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة برقم (٩٩٣).

(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ١٣٩).

كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧]. وكما قالت الأنبياء: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [إبراهيم: ١١]. وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنعام: ٥٣] ولذلك كان جواب سفيان الثوري لمن سأله عن رب قَدِرَ على هُداي وعصمتي وإرشادي فخذلني وأضلني، وحرمني الصواب، وأوجب علي العقاب، وأنزلني دار العذاب، أعدل عليَّ هذا الرب أم جار؟ بأن قال: «إن كنت تزعم أن العصمة والتوفيق والإرشاد وجب لك على الله فمنعك ذلك فقد ظلمك، ومحال أن يظلم الله ﷻ أحداً، وإن كنت تزعم أن ذلك من فضل الله؛ فإن فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»[١]. وفي هذا السياق يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فتخصيص هذا بالإيمان كتخصيص هذا بمزيد علم وقوة وصحة وجمال ومال قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: ٣٢].

وإذا خص أحد الشخصين بقوة وطبيعة تقضي غذاء صالحاً خصه بما يناسب ذلك من الصحة والعافية وإذا لم يعط الآخر ذلك نقص عنه وحصل له ضعف ومرض»[٢].

وفي هذا السياق أيضاً قال الإمام ابن بطة الحنبلي: «وأما الوجه الآخر من علم القدر الذي لا يحل النظر فيه[٣]، ولا الفكر به، وحرام على

(١) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/ ٢٧٩) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ١٣٥).

(٣) الوجه الأول هو ما فرض علينا علمه ومعرفته والإيمان به والتصديق بجميعه كعلمنا أن الخير والشر من الله وأن الطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن الإنسان له مشيئة وقدرة في أعماله، وأن ذلك لا يخرج عن مشيئة الله وقدرته وخلقه... إلخ.

الخلق القول فيه كيف ولم وما السبب، مما هو سر الله المخزون، وعلمه المكتوم الذي لم يطلع عليه ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلاً، وحجب العقول عن تخيل كنه علمه، والناظر فيه كالناظر في عين الشمس، كلما ازداد فيها نظراً ازداد فيها تحيراً، ومن العلم بكيفيتها بعداً، فهو التفكر في الرب ﷻ كيف فعل كذا وكذا، ثم يقيس فعل الله ﷻ بفعل عباده، فما رآه من فعل العباد جوراً يظن أن ما كان من فعل مثله جور، فينفي ذلك الفعل عن الله فيصير بين أمرين: إما أن يعترف لله ﷻ بقضائه وقدره ويرى أنه جور من فعله، وأما أن يرى أنه ممن ينزه الله عن الجور فينفي عنه قضاؤه وقدره فيجعل مع الله آلهة كثيرة يحولون بين الله وبين مشيئته. فبالفكر في هذا وشبهه والتفكر فيه والبحث والتنقير عنه هلكت القدرية، حتى صاروا زنادقة، وملحدة، ومجوساً حيث قاسوا فعل الرب بأفعال العباد، وشبهوا الله بخلقه، ولم يعوا عنه ما خاطبهم به حيث يقول: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣]. ثم ضرب رَحِمَهُ اللَّهُ مثالاً لما لا يحل لأحد التفكر فيه والسؤال عنه وهو خلق الله لإبليس. فقال: «فمما لا يحل لأحد أن يتفكر فيه، ولا يسأل عنه، ولا يقول فيه لم لا ينبغي لأحد أن يتفكر لم خلق الله إبليس، وهو قد علم قبل أن يخلقه أنه سيعصيه، وأن يكون عدواً له ولأوليائه؟ ولو كان هذا من فعل المخلوقين إذا علم أحدهم أنه إذا اشترى عبداً يكون عدواً له ولأوليائه ومضاداً له في محابه وعاصياً له في أمره ولو فعل ذلك لقال أولياؤه وأحباؤه: إن هذا خطأ وضعف رأي وفساد نظام الحكمة، فمن تفكر في نفسه وظن أن الله لم يصب في فعله حيث خلق إبليس فقد كفر، ومن قال إن الله لم يعلم قبل أن يخلق إبليس أنه يخلق إبليس عدواً له ولأولياؤه فقد كفر، ومن قال إن الله لم يخلق إبليس أصلاً فقد كفر»[1].

---

(١) الإبانة الكبرى (القدر) (١/٢٤٧ ـ ٢٤٨) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.

٣ ـ أن إنكار المعتزلة لقدرة الله وإرادته لخلق أفعال العباد بناء على مفهوم العدل والظلم لديهم هو إنكار لحقائق نصوص القرآن والسنة، وإجماع علماء الأمة، وأقوال السلف الدالة على إثبات أن الله خالق للعباد وأفعالهم حقيقة، مع إثبات أن للعبد فعلاً وإرادة حقيقة، لا تخرج عن قدرة الله وإرادته، ولأجل ذلك كان العبد مكلفاً محاسباً عن أعماله. أما نصوص القرآن الكريم والسنة الدالة على اعتقاد السلف في خلق الله لأفعال العباد وإرادته لها فمنها أن الله هو الهادي والمضل لمن يشاء من عباده قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنعام: ٣٩]. وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩]. وقال تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [الأعراف: ١٨٦]. وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ ﴿٢٧﴾﴾ [الرعد: ٢٧]. وقال تعالى: ﴿۞ وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ۗ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف: ١٧]. وفي نفس هذا المعنى قول النبي ﷺ في خطبة الحاجة التي كان يفتتح بها كلامه «**إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله أما بعد...**»[(١)]. ومنه سؤاله ﷺ من ربه الهدى، فعن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ كان يقول: «**اللهم إني أسالك الهدى، والتقى والعفاف، والغنى**»[(٢)]. ومنه أيضاً إخبار عائشة رضي الله عنها عن دعوة كان النبي ﷺ يكثر أن يدعو بها وهي: «**يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك**. قالت: قلت يا رسول الله ما دعوة اسمعك

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة برقم (٨٦٨).
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الذكر برقم (٢٧٢١).

تكثر أن تدعوا بها؟ فقال: **إنه ليس من أحد إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله تعالى، إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه»**[(١)]. ومنه أيضاً قول البراء بن عازب الأنصاري ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**اللهم لولا أنت ما اهتدينا، ولا تصدقنا، ولا صلينا، فثبت الأقدام إن لاقينا إن الألى قد بغوا علينا**»[(٢)]. والمعتزلة تقول أن الهدى والضلال ليس من فعل الله بل من فعل الإنسان وحده، لا قدرة ولا إرادة لله في ذلك، وفي هذه النصوص السابقة تكذيب لقولهم ذلك وإبطال له.

وكما دلت النصوص على أن الهدى والضلال من الله، دلت أيضاً على أن الخلق تبع لمشيئة الخالق ﷻ، وأن الخلق لا يشاؤون إلا ما شاء الله ﷻ، فقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠﴾ [الإنسان: ٣٠]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١٠٦ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ۝١٠٧﴾ [الأنعام: ١٠٦ ـ ١٠٧].

فالقتل والشرك التي هي من أعمال العباد لا تقع إلا بمشيئة الله وإرادته لها، كما نصت عليه الآيات السابقة. ولقد بيَّن ﷺ أن كل ما يقضيه الله من خير أو شر، من إيمان وعمل صالح، أو كفر وفسوق، فهو بقدره ﷻ، فعن عبد الله بن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**كل شيء بقدر، حتى العجز والكيسُ**»[(٣)]. وهو ما يدل عليه أيضاً قوله ﷺ: «**ما أصاب عبداً قط هم، ولا غم، ولا حزن، فقال: اللهم إني عبدك؛ ابن**

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٩١) وهو بنحوه عند مسلم في كتاب القدر برقم (٢٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب القدر برقم (٦٦٢٠).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر برقم (٢٦٥٥). الكيس ضد العجز وهو النشاط والحذق بالأمور.

**عبدك؛ ابن أمتك؛ ناصيتي بيدك؛ ماض في حكمك؛ عدل فيَّ قضاؤك..»**[(١)]، قال ابن القيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي قوله: «ماض فيَّ حكمك، عدلٌ في قضاؤك» رد على طائفتي القدرية والجبرية، وإن اعترفوا بذلك بألسنتهم فأصولهم تناقضه، فإن القدرية تنكر قدرته سبحانه على خلق ما به يهتدي العبد غير ما خلقه فيه وجبله عليه، فليس عندهم لله حكم نافذ في عبده غير الحكم الشرعي بالأمر والنهي، ومعلوم أنه لا يصح حمل الحديث على هذا الحكم، فإن العبد يطيعه تارة، ويعصيه تارة، بخلاف الحكم الكوني القدري فإنه ماض في العبد ولا بد... وعند القدرية النفاة لو كان حكمه فيه ماضياً لكان ظالماً له بإضلاله وعقوبته»[(٢)]. ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله ﷺ وعدل في قضاؤك: «دليل على أن الله سبحانه عادل في كل ما يفعله بعبده من قضائه كله، خيره وشره، وحلوه ومره، فعله وجزائه»[(٣)].

ولقد حكى إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على أن أعمال العباد وما جرى عليهم به القدر من الهداية والضلال هو بقدرة الله وإرادته له الإمام أبو القاسم اللالكائي، فلقد عقد في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة باباً بعنوان: «سياق ما روي وما فعل من الإجماع في آيات القدر» قال فيه: «وذلك حين خرج عمر بن الخطاب رضي الله عنه من المدينة إلى الشام ومعه جمهور المهاجرين والأنصار حتى قدم دمشق.... فقال خطبته كما أنزل في كتابه وأمر رسوله استفتاح الخطيب بها من يضلل الله فلا هادي له، ومن يهدي فلا مضل له، فقال جاثليق النصارى: إن الله لا يضل أحداً مرتين أو ثلاثاً، فأنكر الصحابة ذلك عليه مرتين، فقال عمر لأصحاب رسول الله ﷺ ما يقول؟ قالوا: يا أمير المؤمنين يزعم أنه لا يضل أحداً.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٣٩١ ـ ٤٥٢)؛ وصححه الشيخ الألباني في صحيح الكلم الطيب (٧٤) الطبعة الرابعة، من الكتب الإسلامي بيروت.
(٢) شفاء العليل (٢/ ٢٧٣).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٢٧٤).

فقال عمر: كذبت بل الله خلقك والله أضلك ثم يميتك فيدخلك النار إن شاء الله، أما والله لولا ولث عهد لك لضربت عنقك. قال: فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان»[١].

قال الشيخ أبو القاسم الحافظ اللالكائي: «فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة، فمن خالف قوله فيها فهو معاند مشاقق يلحق به الوعيد، وهو داخل تحت قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]»[٢].

وأما تفصيل قول أهل الإجماع والصحابة ومن سار بسيرهم من علماء السلف، فمن ذلك: أنه قيل لابن عباس رضي الله عنهما: «إن ناساً يقولون إن الشر ليس بقدر، فقال ابن عباس: فبيننا وبين أهل القدر هذه الآية: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]»[٣]. فابن عباس رضي الله عنهما رد استدلال القدرية النفاة لخلق الله لأعمال العباد وإرادته لها بما رده القرآن على المشركين، الذين يعبدون آلهتهم من دون الله، فبين أن ذلك كله واقع بمشيئة الله وإرادته. فقول القدرية النفاة والمشركين يخرج من مشكاة واحدة، ولذا قال ابن عباس رضي الله عنه: «الزنا بقدر، وشرب الخمر بقدر، والسرقة بقدر»[٤].

وعن محمد بن كعب القرظي رحمه الله قال: «الخلق أدق شأناً من أن

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/ ٦٥٥).
(٢) المصدر السابق (٤/ ٦٥٥ ـ ٦٥٦).
(٣) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/ ١٥٨)، تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.
(٤) المصدر السابق (٢/ ١٦٣).

يعصوا الله ﷻ طرفة عين فيما لا يريد»[١]. وقال أيضاً في ذمه لرأي القدرية النفاة: «والذي نفسي بيده لإبليس أعلم بالله منهم، يعلم من أغواه، وهم يزعمون أنهم يغوون أنفسهم ويرشدونها»[٢].

وهو هنا يقصد رحمه الله قول إبليس مخاطباً الله ﷻ: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩]. وكان القاسم بن محمد رحمه الله يقول لمن ينكر خلق الله لأفعال العباد وإرادته لها: «ويحكم كيف تنكرون القدر؟ وقد كان في خطبة رسول الله ﷺ: **«من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له»**[٣]. وقال الحسن البصري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سبأ: ٥٤]. «حيل بينهم وبين الإيمان بالله»[٤].

فالله حال بين الكفار وبين أن يؤمنوا به ﷻ وذلك بإرادته ومشيئته.

وقال الإمام مالك بن أنس رحمه الله مبيناً أن الإضلال، والكفر، والهداية، والإيمان، بإرادة الله ومشيئته: «ما أضل من يكذب بالقدر، لو لم تكن عليهم حجة إلا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] لكفى به حجة»[٥]. ولقد سئل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله عن القدر فقال: «القدر قدرة الله على العباد. فقال الرجل: إن زنى؛ فبقدر؟ وإن سرق؛ فبقدر؟ قال: نعم، الله قدّر عليه»[٦].

---

(١) شفاء العليل (٢/٢٠٧).

(٢) المصدر السابق (٢/٢١١).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل الجماعة (٤/٦٨٨).

(٤) تفسير ابن جرير الطبري (١٩/٣٢١).

(٥) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/٢٥٦) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.

(٦) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/٢٦٢) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي. وليس كون زنا العبد وسرقته واقعة بقدر الله أن ذلك حجة له في ارتكاب المعاصي كلا فإن القدر لا يحتج به في المعايب كالزنى، والسرقة، بل في المصائب، كالموت والمرض، =

فهذا كلام الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن سار على دربهم من أهل القرون الثلاثة المفضلة كانوا فيه على قول واحد، وهو أن كل ما يعمله العباد من الأعمال فهو واقع بقدرة الله وخلقه وإرادته وما كان خلاف ذلك إنما هو قول محدث قال به المعتزلة ومن وافقهم.

وما كان عليه الصحابة والتابعون هو ما تتابع عليه علماء السلف رضوان الله عليهم بعد تلك القرون الثلاثة المفضلة وجعلوه عقيدة لهم يعتقدونها، ويعلمونها الناس، ويسطرونها في مصنفاتهم، قال الإمام أبو عثمان إسماعيل الصابوني رحمه الله في عرضه لاعتقاد أهل السنة والجماعة في القدر: «وكذلك من مذهب أهل السنة والجماعة أن الله عز وجل مريد لجميع أعمال العباد خيرها وشرها لم يؤمن أحد به إلا بمشيئة، ولم يكفر أحد إلا بمشيئة ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]. ولو شاء أن لا يُعصى ما خلق إبليس فكفرُ الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإلحاد الملحدين، وتوحيد الموحدين، وطاعة المطيعين، ومعصية العاصين، كلها بقضائه تعالى، وقدره، وإرادته، ومشيئته، وأراد كل ذلك وشاءه وقضاه، ويرضى الإيمان والطاعة، ويسخط الكفر والمعصية ولا يرضاها قال الله عز وجل: «﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزمر: ٧]»[1].

٤ ـ أن السبب الذي جعل المعتزلة يفسرون العدل والظلم بذلك المعنى[2] ويبنوا عليه إنكارهم لخلق الله وإرادته لأفعال العباد هو قولهم بأن الله ليس له فعل قائم بذاته، وإنما أفعاله منفصلة عنه فجعلوا مفعوله

---

= ونحو ذلك هذا هو اعتقاد السلف. انظر: التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣١).

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٩٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٢٣ ـ ٣٠٠ ـ ٣٤٥).

الذي هو شرعاً وعقلاً ليس قائماً بذاته سبحانه فعلاً له[١]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في إرجاع سبب قول المعتزلة إلى أنهم لم يفرقوا بين فعل الله الذي هو صفته القائمة به وبين مفعولاته التي هي المخلوقات المنفصلة عنه: «وأكثر المعتزلة يوافقون هؤلاء[٢] على أن فعل الرب تعالى لا يكون إلا بمعنى مفعوله.. فلهذا عظم النزاع وأشكلت المسألة على الطائفتين وحاروا فيها»[٣] وحل هذه الشبهة وهذا الأشكال هو ما ذهب إليه علماء السلف من أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فيقال لهم: الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فإذا خلق حركة في محل كان ذلك المحل هو المتحرك بها، لم يكن المتحرك بها هو الخالق لها»[٤].

فتبين إذاً أن خلق الرب تعالى لمخلوقاته ليس هو نفس مخلوقاته «فأفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات، ومفعولة للرب كسائر المفعولات، ولم يقل إنها نفس فعل الرب وخلقه، بل قال إنها نفس فعل العبد، فإنه يقال الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلاً له، كما يفعلها العبد وتقوم به ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له، إذا كان قد جعلها صفة لغيره، فخلق الله لأفعال العباد هو من جنس خلقه لصفاتهم، فهم الموصوفون بذلك، فهو سبحانه إذا جعل بعض الأشياء أسود وبعضها أبيض، أو طويلاً، أو قصيراً، أو متحركاً، أو ساكناً، أو

---

(١) انظر: كلام المعتزلة له في ذلك المعنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٦/ ٤٨) تحقيق د. أحمد الأهواني.

(٢) المقصود بهم هنا «الأشاعرة» انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١١٩)؛ منهاج السنة النبوية (١/ ٤٥٧).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١٢٢).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١٢٣). وانظر: (١٨/ ١٥٤)؛ ومنهاج السنة النبوية (١/ ٤٥٦) (٢/ ٢٩٤).

عالماً، أو جاهلاً، أو قادراً، أو عاجزاً، أو حياً، أو ميتاً، أو مؤمناً، أو كافراً، أو سعيداً، أو شقياً، أو ظالماً، أو مظلوماً، كان ذلك، المخلوق هو الموصوف بأنه الأبيض، والأسود، والطويل، والقصير، والحي، والميت، والظالم، والمظلوم، ونحو ذلك. والله سبحانه لا يوصف بشيء من ذلك، وإنما إحداثه للفعل الذي هو ظلم من شخص وظلم لآخر بمنزلة إحداثه الأكل والشرب الذي هو أكل من شخص وأكل لآخر، وليس هو بذلك آكلاً ولا مأكولاً. ونظائر هذا كثيرة فما هو مكروه مذموم مستقبح لم يكن هو سبحانه متصفاً بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها، وسبباً لذمه وعقابه وجالبة لألمه وعذابه وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به، لا على الخالق الذي خلقها فعلاً لغيره»[1].

٥ ـ أن مفهومهم للعدل والظلم وما بنوا عليه من إنكار خلق الله لأفعال العباد وإرادته لها لم يتم لهم إلا بوقوعهم في كثير من التناقضات التي لزمتهم، والتي منها:

أ ـ جعلهم فعل الله هو مفعوله مع أنهم يفرقون بين الفعل والمفعول إذا كان ذلك في حق العبد والعقل يقتضي أن كل مفعول للفاعل ليس هو فعله الذي هو صفته[2].

ب ـ إن النصوص الشرعية دلت على عموم خلقه ﷻ لكل شيء، فدخل في ذلك الأعيان والأفعال وقول المعتزلة بأن أفعال العبد غير داخلة في ذلك، هو تفضيل للمخلوق على خالقه، وذلك لأنه من المعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان، فلو كان الله خالق الأعيان والناس خالقي الأفعال لكان خلق الناس أكثر من خلقه، ولكانوا أتم منه قوة، وأولى

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١٢٣). وانظر: (١٨/ ١٥٤).
(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١٢٢).

بصفة المدح من ربهم سبحانه[١].

ـ هذه التناقضات لدى المعتزلة في مفهوم مصطلح العدل وما بنوا عليه من عقائد جعلتهم أضحوكة وسخرية للناس، ومن طريف ما ذكره أهل العلم في ذلك أن عمر بن الهيثم قال: «خرجت في سفينة إلى الأُبُلَّة أنا وقاضيها هبيرة العديس، وصحبنا في السفينة مجوسي وقدري، فقال القدري للمجوسي: أسلم؛ فقال المجوسي: حتى يريد الله، قال: فقال القدري: الله يريد «ولكن»[٢] الشيطان لا يدعك، قال المجوسي: أراد الله وأراد الشيطان فكان ما أراد الشيطان هذا شيطان قوي»[٣]، وقال أبو صالح: «وقف رجل على حلقة فيها عمرو بن عبيد فقال: إني قدمت بلدكم هذا وإن ناقتي سُرقت، فادع الله أن يردها علي. فقال عمرو: يا هؤلاء ادعوا الله لهذا الذي لم يرد الله أن تُسرق ناقته فسُرقت أن تُردَّ عليه، فقال الأعرابي: لا حاجة لي بدعائك قال: ولم؟ قال: أخاف كما أراد أن لا تُسرق فسرقت أن يريد أن تُردَّ عليَّ فلا تُرَدَّ علي»[٤].

**ثانياً: من حيث موافقة المصطلح للغة العربية:**

إن تعريف المعتزلة للعدل والظلم بالمعنى الذي سبق عنهم فيه مخالفة لمعاني العدل والظلم في اللغة العربية وذلك يظهر من خلال ما يلي:

**١ ـ مخالفتهم لمعنى العدل في اللغة العربية:** عرف المعتزلة العدل بأنه: «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[٥] وردوا ما عدا ذلك من

---

(١) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للبيهقي (١٥١) تحقيق أحمد أبو العينين.

(٢) إضافة ليستقيم الكلام.

(٣) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.

(٤) الإبانة الكبرى (القدر) (٢/ ٢٨٠) تحقيق د. عثمان آدم الأثيوبي.

(٥) شرح الأصول الخمسة (٣٤٥).

المعاني، كردهم بأنه «كل فعل حسن يفعله الفاعل..»[١] وذلك لاقتضائه خلق الله لما في هذا العالم الذي يدخل فيه أعمال العباد وهذا ما ينكره المعتزلة.

وعند الرجوع لمعنى العدل في اللغة العربية نجد أئمة اللغة لم يفسروا العدل بما ذهب إليه المعتزلة. قال الإمام الأزهري: «عن ابن الأعرابي قال: العدل: الاستقامة.. وقال الليث: العدل من الناس: المرضي قولُه وحكمه.. قال: والعدل الحُكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق ويعدل وهو حَكَمٌ عادل: ذو معدلة في حكمه»[٢]. وقال ابن منظور: «العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور... وفلان من أهل المعدلة، أي: من أهل العدل، والعدل: الحكم بالحق يقال: هو يقضي بالحق ويعدل. فالاستقامة من العدل، وكذا من كان قوله وفعله مرضياً عند الناس فهو من العدل، وكذا من كان حكمه موافقاً للحق فهو من العدل، وذلك كله من وضع الشيء في موضعه الذي يستحقه ويناسبه، فالذي يقول القول ويفعله على وجه الاستقامة هو واضع له في موضعه وكذا من حكم بين الناس فأعطى لكل ذي حق حقه فقد وضع الأشياء في مواضعها. ولذلك جعل علماء اللغة تسوية الأحمال على جانبي البعير من العدل وذلك لأنه وضع كل قسم من الحمل على جانب والآخر على جانب فوضع بذلك كل شيء في موضعه الذي يناسبه. قال الأصمعي يقال: عدلت الجوالق على البعير أعدِله عَدْلاً يُحمل على جنب البعير ويُعدل بآخر»[٣].

فتبين أن العدل هو وضع الشيء في موضعه الذي يناسبه، وهذا عام يشمل حتى خلق الله لأعمال العباد وإرادته لها ومجازاتهم عليها، فظهر أن

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٠٠).
(٢) تهذيب اللغة (٣/ ٢٣٨).
(٣) لسان العرب (٦/ ١٢٣).

تعريف السلف للعدل في مفهوم الشرع مرتبط باللغة ارتباطاً وثيقاً وذلك بعكس تعريف المعتزلة للعدل المخالف للغة.

### ٢ ـ مخالفتهم لمعنى الظلم في اللغة:

لا يتم تعريف العدل عند المعتزلة إلا بتعريفهم للضد وهو الظلم، ولذلك فسروه بأنه: «كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق»[١] أي لذلك الضرر.

وعند الرجوع للغة العربية نجد أن أئمة اللغة العربية لا يفسرون الظلم بهذا المعنى الذي فسره به المعتزلة، قال الإمام الجوهري: «ظلم: ظَلَمَهُ يظلمُه ومظلَمَةً وأصله وضع الشيء في غير موضعه، ويقال: من أشبه أباه فما ظلم، وفي المثل: من أشرك الذئب فقد ظلم»[٢]. وقال الإمام الأزهري: «يقال: ظلمه يظلمه ظلماً فالظُّلم: مصدر حقيقي، والظلم: الاسم يقوم مقام المصدر، ومن أمثال العرب في الشبه «من أشبه أباه فما ظَلَم». قال الأصمعي: ما ظَلَم أي: ما وضع الشبه في غير موضعه، قال: وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه. وقال الفراء.. والعرب تقول: ظَلَم فلان سقاءه إذا سقاه قبل أن يخرج زُبْدُهُ.. يقال: ظَلَم الوادي: إذا بلغ الماء منه موضعاً لم يكن ناله فيما خلا ولا بلغه قبل ذلك»[٣].

فتبين أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه، ولذا قالوا: «من شابه أباه فما ظلم» وذلك لأنه لم يضع الشبه في غير موضعه بل وضعه في موضعه الذي هو مشابهة الابن لأبيه، وكذا قول العرب فيمن أخرج سقاءه وهو هنا سقاء الخمر قبل أن يختمر ويخرج زبده؛ لأنه فعل شيئاً في غير موضعه فهو ظالم بفعله ذلك لسقائه، ومنه قيل في الوادي ظَلَم الوادي،

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٣٤٥).
(٢) الصحاح (٤/١٦٠٣).
(٣) تهذيب اللغة (٣/٢٢٤٨ ـ ٢٢٤٩).

لبلوغ الماء منه موضعاً لم يكن يبلغ فيما مضى، وبما أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه فهذا يُردُ به على المعتزلة الذين فسروا الظلم بأنه «كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق» فأدخلوا في معناه خلق الله لأعمال العباد وإرادته لها مع مجازاتهم عليها وهذا باطل كما سبق، فإن الظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه والله خالق للإنسان وعمله، ومراداته، ومجازيه عليها وذلك كله منه وضع للأشياء في مواضعها، لحكم أرادها سبحانه فانتفى الظلم عنه ﷻ. وهنا يظهر جلياً ارتباط تعريف السلف للظلم بالمفهوم الشرعي لديهم بالمفهوم اللغوي للكلمة، وهذا يدل على الصلة الوثيقة التي لا انفكاك فيها بين المعنى الاصطلاحي للكلمة ومعناها اللغوي[1].

**ثالثاً: من حيث موافقة المصطلح للواقع ولما فيه نفع للأمة:**

لقد سبق إيضاح تعريف المعتزلة للعدل والظلم، وتبين أنه مخالف للكتاب والسنة واللغة العربية، وما كان كذلك فهو مخالف للواقع الذي يعتبر به إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة وثبتت المخالفة هنا، ومع هذا فإن عرف المجتمع لا يطلق الظلم إلا على معناه في الشرع واللغة، وهذا المتعارف عندهم قديماً كما تذكر كتب اللغة، وحديثاً كما نشاهده ونحسه اليوم ونستعمله في ألفاظنا ومصطلحاتنا، ومخالفة ذلك لا اعتبار له في عرف المجتمع، وما كان كذلك لا نفع فيه للمجتمع[2].

---

(١) انظر: جامع الرسائل (١/ ١٢٤).

(٢) انظر: مزيداً من المصطلحات الكلامية مع نقدها: نقض عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي العنيد (١/ ١٥٢ ـ ٥٥١ ـ ٥٥٢)؛ وفتاوى ابن تيمية (١١/ ٤٨٧)؛ (١٧/ ٣٥٢)؛ وشفاء العليل لابن القيم (١/ ٣٠٩)؛ والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي الشافعي (٥٠ ـ ٥١).

# ثالثاً: المصطلح الصوفي

## مصطلح «اليقين»

### أولاً: مفهوم مصطلح اليقين:

يقسم المتصوفة الأحوال[١] الصوفية التي يجب على المريد السير فيها إلى مراتب وفي أعلاها حال «اليقين» بل يجعلون هذه المرتبة والحال أصل جميع الأحوال وإليها تنتهي. وفي ذلك يقول السراج الطوسي الصوفي: «أن اليقين حال رفيع هو أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي جميع الأحوال، وهو آخر الأحوال، وباطن جميع الأحوال..»[٢].

ومعنى اليقين في الاصطلاح الصوفي كما هو عند بعض المتصوفة:

---

(١) الحال عند الصوفية هو كما عرفه الجنيد: «نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له في الوقت في حاله ووقته ويزول». انظر: اللمع في التصوف (٤١١).

(٢) اللمع في التصوف لسراج الطوسي، تحقيق د. عبد الحليم محمود طه سرور (١٠٣) وأما عدد الأحوال فقد اختلفوا في تحديدها فمنهم من جعلها تسعة، ومنهم من جعلها سبعة عشر... إلخ ثم هم مختلفون فيما يدخل في عداد هذه الأحوال فبعضهم كالكلاباذي يجعل منها: الزهد، التوبة، الشكر، الإخلاص، التوكل...الخ ومنهم من يدخل غير ذلك. انظر: الكشف عن حقيقة الصوفية (٣٨٠ ـ ٣٨٥)..

شهود حقيقة القدر أو الحقيقة الكونية أو حقيقة الربوبية، والتي هي شهود أن الله ﷻ خالق للكون، ولكل ما يقع فيه من الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والعصيان فيجب التسليم لذلك، وعدم الإنكار على من وقع في الكفر والفسوق والعصيان؛ لأن ذلك واقع بقدر الله، وما كان واقعاً بقدر الله فلا يلام أحد على فعله أو تركه. ومما يدل على هذا المعنى ما قاله رويم[(١)] الصوفي في حده لليقين: «اليقين هو المشاهدة»[(٢)]؛ أي مشاهدة القدر والحقيقة الكونية عند الصوفية، وقال أبو يعقوب النهرجوري[(٣)]: «اليقين مشاهدة الإيمان بالغيب»[(٤)] والقدر لا شك أنه غيب الله الذي لم يطلعنا عليه فهو سر من الأسرار. وقال أبو عبد الله ابن خفيف بن اسفكشاذ الضبي[(٥)]: «اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات»[(٦)] وتحققها وكشف هذه الأسرار لمعرفة أحكام القدر المغيب عنا هو بأن يعلم العبد أن ذلك فعل الله، فلا ينكر ولا يبغض ولا يلوم من يقع في الكفر، والفسوق، والعصيان، ولا يجتهد ويبذل الأسباب في طاعة الرحمن ﷻ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في حديثه عن اختلاف الناس في حديث احتجاج آدم وموسى: «وضرب من الصوفية والعامة.. جعلوا هذا الحديث

---

(١) هو أبو محمد رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي، كان فقيهاً على مذهب داود الأصبهاني، ومقرئاً، يعتبر من أجلة مشائخ الصوفية، توفي عام (٣٠٣هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (١٨٠)؛ وتاريخ بغداد (٨/ ٤٣٠).

(٢) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي (١٨٣).

(٣) هو أبو يعقوب إسحاق بن محمد النهرجوري، من كبار مشايخ الصوفية، صحب الجنيد، وعمرو بن عثمان المكي، أقام بالحرم سنين كثيرة مجاوراً به مات عام (٣٣٠هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٣٧٨)؛ والسير للذهبي (١٥/ ٢٣٢).

(٤) المصدر السابق (٣٨٠).

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن خفيف بن اسفكشاذ الضبيُّ، شيخ المشايخ للصوفية في وقته، صحب رويماً وأبا العباس بن عطاء، توفي عام (٣٧١هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٤٦٢)؛ والسير للذهبي (١٦/ ٣٤٢).

(٦) المصدر السابق (٤٦٥).

حجة على دفع الذم والعتاب عن الكفار والفساق والعصاة، وسموا هذا حقيقة وهو حقيقة القدر، وقال منهم طائفة: من شهد القدر ارتفع عن الملام. وقالوا: آدم كان شاهد القدر، ودخل في ذلك طائفة من أعيان الشيوخ والعلماء، فظنوا أن الخواص يرتفع عنهم الذم والعتاب بشهود القدر دون العامة. ومنهم من قال: هذا عين الجمع وهو أن لا يرى الفاعل إلا واحداً، ومنهم من جعل هذا من أفضل مقامات العارفين ومن لوازم سلوك السالكين، ومنهم من جعل هذا منتهي سير العارفين وسموا ملاحظة هذا فناء[(١)] في توحيد الربوبية. واصطلاماً[(٢)] ونحو ذلك»[(٣)].

## ثانياً: الآثار المترتبة على مفهوم مصطلح اليقين:

ترتب على قول بعض الصوفية بأن معنى اليقين هو مشاهدة القدر القول بسقوط الأعمال والتكاليف الشرعية عن العبد، فإذا وصل المتصوف إلى حال اليقين فهذا معناه أنه لا يجب عليه شيء من الأعمال والتكاليف الشرعية لا الصلاة، ولا الصيام، ولا الزكاة، ولا الحج ولا تحريم الحرام، كالزنا، والربا، واللواط.. إلخ.

قال الإمام الجنيد المتوفى عام (٢٩٧هـ) عمن يقول أن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى[(٤)] إلى الله تعالى: «إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الإعمال وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال

---

(١) انظر: لطائف الإعلام للكاشاني (٢/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (٨٥٩ والموسوعة الصوفية د. عبد المنعم حفني (٦٤٢).

(٣) الرد على الكبرى لابن تيمية: (٢/ ٧٤٠).

(٤) في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي فيها لفظ ﴿التَّقْوَىٰ﴾ وفي الحلية لأبي نعيم (١٠/ ٢٧٨)؛ والرسالة للقشيري (١٩) لفظ «التقرب» والسياق لا يمنعه.

عن الله وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها وإنه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي»[١]. فهذا الإمام الجنيد قد سئل عمن يقول بسقوط الأعمال والتكاليف ممن ينتمون إلى التصوف، ويُطلق عليهم أهل المعرفة بالله. وفي هذا السياق قال أبو العباس أحمد بن عطاء الآدمي الصوفي[٢] مقرراً مبدأ سقوط التكاليف عن العارفين عند أهل التصوف: «العارف لا تكليف عليه»[٣]. ثم ذهب يستدل على مراده ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩] فقال: «أي اقترب إلى بساط الربوبية نعتقك من بساط العبودية»[٤]. ومن المعلوم أن من شروط تحقيق العبودية لله فعل ما يحبه ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، والتي منها بلا شك التكاليف والأعمال الشرعية التي طالب الله العباد بها من توحيد وصلاة، وزكاة، وصيام، وحج.. وترك للمنكرات كالشرك، والزنا، والربا... إلخ.

---

(١) طبقات الصوفية، للسلمي (١٥٩)؛ والحلية، لأبي نعيم (١٠/٢٧٨)؛ والرسالة، للقشيري (١٩).

(٢) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي، من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، له لسان في فهم القرآن يختص به، صحب الجنيد بن محمد، توفي عام (٣٠٩ أو ٣١١هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٢٦٥)؛ والسير للذهبي (١٤/ ٢٥٥).

(٣) الطبقات الكبرى للشعراني (١٣٨)، وقد حاول الشعراني تبرير وتوجيه هذه المقولة لابن عطاء الآدمي فقال: إنه يقصد أن العارف لا تكليف عليه أي لا مشقة ولا تعب ولا نصب عليه كما على غيره، بل أعماله في سيره عليها كخروج النفس ودخوله ففسر التكليف بمعنى المشقة لا بمعنى سقوط التكاليف عنه، أي سقوط الشرائع. انظر: الطبقات (١٣٨) إلا أن الشعراني صُدِمَ بالأثر عن الآدمي الذي سقناه بأعلاه الذي استدل به على سقوط التكاليف وهو قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾﴾ فما كان من الشعراني إلا أن أنكر هذا التفسير ورده. انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (١٣٧) وهذا يؤيد صحة ما ذهبت إليه من تفسير معنى التكليف الذي أراده.

(٤) الطبقات الكبرى (١٣٨).

ولذلك جعلوا العارف حقاً هو من وصل إلى حال اليقين، وهذا لا يتم للعارف إلا بشروط منها ترك العمل بالشريعة. يقول أبو يعقوب النهرجوري الصوفي: «لا يصل العارف إلى ربه إلا بقطع القلب عن ثلاثة أشياء: العلم والعمل والخلق»[(١)].

ـ وهذا التفسير لليقين وما ترتب عليه من القول بسقوط التكاليف ما لبث أن انتشر بشكل واسع لدى أمم من أهل التصوف وخاصة في القرن السابع الهجري، ولقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى (٧٢٨هـ) عن قوم داوموا على الرياضة مرة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: «لا نبالي الآن ما عملنا وإنما الأوامر والنواهي رسوم العوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم، وحاصل النبوة يرجع إلى الحكمة والمصلحة، والمراد منها ضبط العوام، ولسنا نحن من العوام فندخل في حجر التكليف؛ لأنا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة. فهل هذا القول كفر من قائله؟ أم يبدع من غير تكفير؟ وهل يصير ذلك عمن في قلبه خضوع للنبي ﷺ»[(٢)].

فهذا التساؤل من قبل هذا السائل لشيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن الوحيد بل سُئِل غير مرة عن ذلك[(٣)]. وهو دليل على انتشاره عند متأخري الصوفية كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية[(٤)].

ولقد استدل بعض المتصوفة على تفسير اليقين بهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩] كما ذكر ذلك عنهم جمع من أهل العلم[(٥)].

---

(١) طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي (٣٨١).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٤٠١).

(٣) انظر: المصدر السابق (١١/ ٥٣٩).

(٤) انظر: المصدر السابق (١١/ ٤١٧).

(٥) انظر: في ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٤١٧)؛ ومدارج السالكين لابن القيم =

وأما ممارسة طوائف من المتصوفة لإسقاط التكاليف عن أنفسهم والوقوع في الشركيات والبدع والكبائر فصار سلوكاً عملياً لهم، ومن ذلك ما تذكره كتب الصوفية عن مشائخهم. فلقد ذكر أحمد الصاوي المالكي الصوفي[1] عن السيد البدوي[2] من تركه للعبادات بسبب سكره في شهود ذاته تعالى فيقول: «فمنهم من يبقى بهذه السكرة إلى الموت كالسيد البدوي ﷺ، ولذلك قال العارفون: إنه جُذب جذبة استغرقته إلى الأبد، ومنهم من يرد إلى الصحو عن أوقات الفرائض والقيام بأمور الخلق...»[3].

## ثالثاً: نقد مصطلح اليقين:

### أولاً: من حيث موافقة المصطلح للكتاب والسنة:

إن تفسير طوائف من الصوفية لليقين بأنه شهود الحقيقة القدرية التي هي خلق الله لما في الكون من الخير، والشر، والكفر، والإيمان، والتسليم لذلك بعدم الإنكار والعتاب والملام لمن وقع في الكفر،

---

= (٢/ ٢٦١)؛ والدرء (٣/ ٢٧٠)؛ والاعتصام للشاطبي (١/ ١٥٩)؛ وتلبيس إبليس لابن الجوزي (٣٧٠).

(١) هو أحمد الصاوي المالكي الخلوتي المصري، شيخ الطريقة الخلوتية وأستاذها الأعظم في مصر في زمنه، من مشايخه محمد الحفني، من مصنفاته: الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية على الصلوات الدرديرية، توفي في مصر عام (١٢٤١هـ) انظر: جامع كرامات الأولياء ليوسف بن إسماعيل النبهاني (١/ ٤٦٠).

(٢) هو أبو العباس سيدي أحمد البدوي الشريف، هو من أشهر مشايخ التصوف في عصره، ذكروا له كرامات عديدة تنقض أصل الإسلام، وتخالف العقول السليمة، وتتعارض مع الأدب والخلق الفاضل، ذكر كثيراً منها الشعراني في كتابه الطبقات توفي البدوي في مصر عام (٦٧٥). انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (٢٥٨).

(٣) الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية على الصلوات الدرديرية، لأحمد الصاوي (١٢٦). وانظر: مزيداً من الأمثلة طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي (٦٧)؛ وجامع كرامات الأولياء، ليوسف إسماعيل النبهاني (٢/ ٢٤) (٢/ ٣٣١).

والضلال، والبدع، والآثام وتلمس الأعذار له بأنه وافق قدر الله، هو مخالفة صريحة للكتاب والسنة وذلك يظهر من خلال ما يلي:

١ ـ أن مفهوم اليقين في الكتاب والسنة ليس هو المفهوم المذكور في اصطلاح الصوفية، فإن اليقين فيهما له معنيان:

**أحدهما**: التثبت والتصديق الجازم، وهذا منه قوله تعالى في قصة الهدهد مع سليمان ﷺ: «﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾﴾ [النمل: ٢٢]، قال أبو المظفر السمعاني رحمه الله: «وقوله: ﴿بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ أي بخبر حق»[١]. وقال ابن كثير رحمه الله: «بخبر صدق حق يقين»[٢] ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾ [الواقعة: ٩٥]، وقوله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾﴾ [التكاثر: ٥، ٦] ومنه في السنة حديث أبي هريرة رضي الله عنه: قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أبعثت أبا هريرة: بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستقيناً بها قلبه بشره بالجنة؟ قال: «**نعم**»[٣].

**الثاني**: الموت. وذلك يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩]. قال ابن جرير الطبري رحمه الله: «يقول تعالى ذكره لنبيه: واعبد ربك حتى يأتيك الموت الذي هو موقن به.. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[٤]. ثم ذكر عن سالم بن عبد الله بن عمر، ومجاهد، وقتادة، والحسن البصري، تفسيرهم لليقين في هذه الآية بأنه الموت[٥]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر: ٤٦، ٤٧]

---

(١) تفسير القرآن لابن المظفر السمعاني (٤/ ٨٨).
(٢) تفسير ابن كثير (٦/ ١٨٦).
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٣١).
(٤) تفسير ابن جرير الطبري (١٤/ ١٠٤).
(٥) انظر: تفسير ابن جرير (١٤/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

ومنه في السنة حديث أم العلاء ﵂ وهي امرأة من الأنصار أنها قالت في عثمان بن مظعون ﵁ حين موته: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله، فقال النبي ﷺ: «**وما يدريك أن الله قد أكرمه**»، فقلت: بأبي أنت يا رسول الله فمن يكرمه الله؟ فقال: «**أما هو فقد جاءه اليقين والله إني لأرجو له الخير، والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي**» قالت: فو الله لا أزكي أحداً بعده أبداً[1].

٢ ـ أنه إذا تبين أن اليقين في الكتاب والسنة ليس معناه شهود القدر فهذا يبطل تفسيرهم له، كما يبطل استدلالهم بالآية على ما ذهبوا إليه، كما ظهر تفسيرها عن أهل التأويل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ في إبطاله لاستدلالهم بهذه الاية: «فأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩﴾ فهي عليهم لا لهم. قال الحسن البصري: إن الله لم يجعل لعمل المؤمنين آجلاً دون الموت وقرأ قوله: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩﴾ وذلك أن اليقين هنا الموت وما بعده، باتفاق علماء المسلمين وهؤلاء من المستيقنين، وذلك مثل قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ٤٢ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ ٤٣ وَلَمۡ نَكُ نُطۡعِمُ ٱلۡمِسۡكِينَ ٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلۡخَآئِضِينَ ٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ٤٦ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ ٤٧﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٧]، فهذا قالوه وهم في جهنم وأخبروا أنهم كانوا على ما هم عليه من ترك الصلاة والزكاة والتكذيب بالآخرة والخوض مع الخائضين حتى أتاهم اليقين، ومعلوم أنهم مع هذا الحال لم يكونوا مؤمنين بذلك في الدنيا، ولم يكونوا مع الذين قال الله فيهم: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] وإنما أراد أنه أتاهم ما يوعدون وهو اليقين»[2].

٣ ـ أن تفسيرهم لليقين بأنه شهود القدر الذي هو شهود إرادة الله

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز برقم (١٢٤٣).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٤١٨ ـ ٤١٩).

الكونية القدرية لما يقع في العالم من خير وشر هو الذي جعلهم في المقابل يسقطون الأمر والنهي الشرعي، والتكليف من قبله ﷻ هو في الحقيقة شهود المشركين للقدر، وهذا ما يسميه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بالقدرية المشركية[1]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن هؤلاء الصوفية «وهؤلاء غاية تحقيقهم شهود التوحيد الذي أقر به عباد الأصنام فإن عباد الأصنام من العرب كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، كما أخبر الله عنهم في القرآن في غير موضع كقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم احتجوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨][2]، وقد ظن طائفة من المثبتين للقدر أنهم قالوا هذا على سبيل التكذيب بالقدر والاستهزاء به لقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ وبهذا أجاب القدرية لما احتججت عليهم بهذه الآية وهذا غلط فإن العرب كلهم كانوا يثبتون القدر، ويقرون أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه فلم يكونوا مكذبين بذلك ولا ذمهم الله سبحانه على التكذيب بالقدر، بل على الاحتجاج به على إبطال الأمر والنهي وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ أي كذبوا بالأمر والنهي الذي جاءت به الرسل فإن هذا هو تكذيب الذين من قبلهم الذي ذكر الله

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٢٥٦).

(٢) إكمال الآية ﴿وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾.

في القرآن.. فمن كان غاية توحيده شهود القيومية والربوبية العامة كان قد شهد ما أقر به المشركون، ولم يكن قد شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإنما يشهد ذلك من شهد الفرق بين المأمور والمحضور، وبين أولياء الله وأعداء الله، وبين توحيده والاشتراك به، وعبد الله كأنه يراه، فهذا شهد الفرق في الجمع مع شهوده القيومية، يشهد أنه لا إله مستحق للعبادة دون ما سواه ووجوب طاعة رسوله ﷺ وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، ويستعينه على فعل ما أمر، وترك ما حضر وشهوده أنه خلق الملائكة والشياطين، لا يحجبه عن أن يشهد أن الملائكة والأولياء والشياطين أعداء، وكذلك شهوده أنه خالق أفعال العباد، لا يُحجبه عن أن يشهد أنه يُحب الإيمان، والعمل، الصالح، ويرضاه ويكرم أهله ويقربهم إليه، وينهى عن الكفر، والفسوق، والعصيان ويمقت أهله ويعاقبهم»[1].

ولذلك قرر أهل السنة أن الواجب في شرع الله وقدره على المؤمن أن يعلم أنه لا بد له في الأمر من أصلين، ولا بد له في القدر أيضاً من أصلين ففي الأمر عليه:

أ ـ الاجتهاد بامتثال الأمر علماً وعملاً.

ب ـ ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور وتعديه الحدود.

وأما في القدر فعليه:

أ ـ أن يستعين بالله في فعل ما أمره، ويتوكل عليه مع اتخاذه للأسباب.

ب ـ أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه[2].

٤ ـ أن تفسيرهم لليقين بهذا المعنى فيه مخالفة للحس، والذوق،

---

(١) الرد على البكري (١/٣٥٢ ـ ٣٥٤).

(٢) انظر: التدمرية لابن تيمية (٢٢٨ ـ ٢٢٩).

والعقل، والقياس: «فأما مخالفتهم فيه للحس والذوق فإن أحدهم لا بد أن يلتذ بشيء، ويتألم بشيء فيميز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية، ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً فقد افترى وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساسه نفسه بل يرى في منامه ما يسره تارة وما يسوءه أخرى، فالأحوال التي يعبر عنها بالاصطلام، والفناء، والسُّكر[1] ونحو ذلك، إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقاً، وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله، فإنه إذا كان شاهداً للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور فعومل بموجب ذلك، مثل أن يتعرض للأذى في بدنه مثلاً فلا يحق له ملامة من فعل به ذلك؛ لأنه مقضيٌ مقدور عليه ما أصاب من الأذى، فإن لام من فعل ذلك به فقد خالف مذهبه، الذي يقضي بعدم الملامة على المقضي والمقدر من الكفر، والفسوق فإن كان القدر حجة له فهو حجة لغيره عليه، وإلا فليس لا له ولا لغيره حجة»[2].

٥ ـ أن إسقاطهم التكاليف الشرعية بناء على شهودهم للقدر هو قول وفعل مخالف لأهل الإسلام قاطبة، بل إن من مشائخ التصوف من أنكر ذلك. فالجنيد عندما سئل عمن ادعى حالاً تسقط فيه فعل التكاليف قال:

---

(١) السُّكْر عند الصوفية: «غيبة الإحساس بوارد قوي، كمكاشفته بنعت الجمال». انظر: التعرف لمذاهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلاباذي (١١٦)؛ والرسالة للقشيري (١/ ٢٣٧).

(٢) التدمرية (٢١٨ ـ ٢٢٣).

«إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها، وأنه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي»[١].

فالجنيد ينكر عليهم القول بإسقاط التكاليف، ويرى أن من يزني ويسرق وهو معترف بأنه مذنب خير من أولئك، ثم يجعل العارف هو من يقوم بأعمال البر التي أمر الله بها.

وقال محمد بن الفضل البلخي[٢] في بيانه لحقيقة العارفين: «أعرف الناس بالله أشدهم مجاهدة في أوامره وأتبعهم لسنة نبيه ﷺ»[٣].

وقال أبو حمزة البغدادي[٤]: «لا دليل على الطريق إلى الله تعالى إلا متابعة الرسول ﷺ في أحواله، وأفعاله، وأقواله»[٥]. ويقول أبو محمد عبد الله الرازي[٦]: «العارف لا يعبد الله على موافقة الخلق بل يعبده على

---

(١) طبقات الصوفية للسلمي (١٥٩).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن الفضل بن العباس البلخي، هو من أجلة مشايخ التصوف بخراسان صحب أحمد بن خضرويه، وغيره من المشايخ. توفي في سمرقند عام (٣١٩هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٢١٢)، السير للذهبي (١٤/ ٥٢٣).

(٣) طبقات الصوفية (٢١٤).

(٤) هو أبو حمزة محمد بن إبراهيم البزّار البغدادي كان عالماً بالقراءات صحب السريَّ السَّقطي، وبشر الحافي، كان مشهوراً بالوعظ توفي في المدينة النبوية عام (٢٨٩). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٢٩٥)، السير للذهبي (١٣/ ١٦٥).

(٥) طبقات الصوفية (٢٩٨).

(٦) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله الرازي الشعراني، صحب الجنيد محمد، ورويماً وغيرهم هو من أجلِّ مشايخ الصوفية في نيسابور في وقته، كان عالماً بعلوم الطائفة، كتب الحديث الكثير ورواه، توفي عام (٣٥٣هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٤٥١).

موافقته ﷺ»[1] ويقول أيضاً: «دلائل المعرفة العلم، والعمل بالعلم، والخوف على العمل»[2].

وأما قولهم فيمن وقع في المحرمات من الكبائر والآثام فلقد سئل «أبو علي الروذباري[3] عمن يسمع الملاهي ويقول: هي لي حلال، لأني وصلت إلى درجة لا يؤثر فيَّ اختلاف الأحوال فقال: نعم قد وصل لعمري ولكن إلى سقر»[4].

فهذا كلام بعض شيوخ أهل التصوف في وجوب العمل بالشريعة، وما كلف الله به عباده وعدم اعتبارهم لكون العارف عارفاً بالله إلا إذا عمل بما أمر الله به ورسوله ﷺ، وعدم تسويغهم للوقوع في المحرمات بحجة الوصول إلى حال، أو درجة، أو مقام.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وجوب القيام بالواجبات وترك المحرمات: «وهذا الذي اتفق عليه الصحابة هو متفق عليه بين أئمة الإسلام لا يتنازعون في ذلك، ومن جحد وجوب بعض الواجبات الظاهرة المتواترة كالصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان وحج البيت العتيق، أو جحد تحريم بعض المحرمات الظاهرة المتواترة كالفواحش والظلم، والخمر، والميسر، والزنا، وغير ذلك، أو جحد حل بعض المباحات الظاهر المتواترة: كالخبز، واللحم، والنكاح، فهو كافر مرتد، يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وإن أضمر ذلك كان زنديقاً منافقاً، لا يستتاب عند أكثر العلماء

(١) طبقات الصوفية (٤٥٢).

(٢) المصدر السابق (٤٥٢).

(٣) هو أبو علي أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور بن شهريار بن مهرذاز بن فرْغُدُدَ بن كسرى، كان عالماً فقيهاً عارفاً بعلم الطريقة، حافظاً للحديث، صحب الجنيد، وأبا الحسين النووي، سكن مصر، وصار شيخها، ومات بها عام (٣٢٢هـ). انظر: طبقات الصوفية للسلمي (٣٤٥)؛ تاريخ بغداد (١/٣٢٩).

(٤) طبقات الصوفية (٣٥٦).

بل يقتل بلا استتابة إذا ظهر ذلك منه»[1]. وقال أيضاً رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من جعل كمال التحقيق الخروج من التكليف فهذا مذهب الملاحدة من القرامطة، والباطنية، ومن شابههم من الملاحدة المنتسبين إلى علم أو زهد أو تصوف أو تزهد، يقول أحدهم إن العبد يعمل حتى تحصل له المعرفة فإذا حصلت زال عنه التكليف، ومن قال هذا فإنه كافر مرتد باتفاق أئمة الإسلام، فإنهم متفقون على أن الأمر والنهي على كل بالغ إلى أن يموت»[2].

وقال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيانه لفساد من ادعى سقوط التكاليف عن نفسه بأي حجة كانت: «إن الشريعة قد ورد طلبها على المكلفين على الإطلاق والعموم، لا يرفعها عذر إلا العذر الرافع للخطاب رأساً وهو زوال العقل، فلو بلغ المكلف في مراتب الفضائل الدينية إلى أي رتبة بلغ بقي التكليف عليه كذلك إلى الموت، ولا رتبة لأحد يبلغها في الدين كرتبة رسول الله ﷺ ثم رتب أصحابه البررة ولم يسقط من التكليف مثقال ذرة إلا ما كان من تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى الآحاد كالزَّمِن لا يطالب بالجهاد، والمقعد لا يطالب بالصلاة بالقيام، والحائض لا تطلب بالصلاة المخاطب بها في حال حيضها، ولا ما أشبه ذلك، فمن رأى أن التكليف قد يرفعه البلوغ إلى مرتبة ما من مراتب الدين ـ كما يقوله أهل الإباحة ـ كان قوله بدعة مخرجة عن الدين»[3].

فإذاً التكليف لا يسقط عن العبد إلا بزوال عقله من جنون، أو إغماء، أو نوم، أو بتخلف السبب الشرعي الملزم له كما في حق الحائض والنفساء، وما عدا ذلك فهو مطالب بكل ما كلف به شرعاً من الأعمال الصالحة وما نُهي عنه من المحرمات.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٤٠٥).
(٢) المصدر السابق (١١/ ٥٣٩).
(٣) الاعتصام (٢/ ٥٢ ـ ٥٣).

**ثانياً: من حيث موافقة المصطلح للغة العربية:**

إن معنى اليقين لدى بعض المتصوفة السابق بيانه عند الرجوع للغة العربية نجده لا وجود له في اللغة بذلك المعنى، بل معنى اليقين في اللغة: العلم وزوال الشك، أو الموت. قال في الصحاح: «اليقين: العلم وزوال الشك، يقال: منه يقنت الأمر يقيناً، وأيقنت استيقنت، وتيقنت كله بمعنى وأنا على يقين منه»[(١)]. هذا معناه الذي هو العلم.

وأما مجيئه بمعنى الموت فقال في لسان العرب: «وقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ أي حتى يأتيك الموت»[(٢)].

وبذلك تظهر العلاقة الوطيدة بين مفهوم المصطلح في اللغة والشرع وأن بينهما ارتباطاً وثيقاً. فإن معنى اليقين في اللغة معناه في الشرع كما سبق، وبه يترجح المفهوم الشرعي لليقين على تفسير بعض المتصوفة لليقين بأنه شهود الربوبية والقدر الذي يترتب عليه ترك الملام والذم والعقاب لمن وقع في الكفر، والضلال، والفسوق، والعصيان، أو ترك العمل بالتكليف، فهذا ليس من اللغة في شيء، نعم قد يصح لهم تفسير اليقين بأنه العلم الذي لا شك فيه بأن الله مقدر لكل ما يقع في الكون من الخير والشر، وأما ما فسروه باليقين كما سبق فلا دلالة فيه من حيث اللغة.

**ثالثاً: من حيث موافقة المصطلح للواقع ولما فيه نفع للأمة:**

إذا كان مفهوم المصطلح فيه مخالفة صريحة للكتاب والسنة فلا شك أن ذلك المفهوم لا يمكن قبوله عرفاً فإن من شرط إعمال عرف المجتمع هو عدم مخالفة الكتاب والسنة والمخالفة في مفهوم مصطلح اليقين ظاهرة، ففيها إسقاط التكاليف الشرعية وتسويغ المخالفات الشرعية من الكفر، والفسوق، والعصيان، وهذا لا يقبله الإسلام وأهله.

---

(١) الصحاح (٥/ ١٧٧٧)؛ وتهذيب اللغة (٤/ ٣٩٨٤).

(٢) لسان العرب (٩/ ٤٦١).

ثمّ إن معنى اليقين لدى العرف الجاري في المجتمعات العربية الإسلامية لا يخرج عن اللغة العربية الذي هو بمعنى العلم وزوال الشك، وذلك المفهوم خالف دلالات اللغة العربية وما كان مخالفاً للغة لا يمكن قبوله عرفاً.

وما كان فيه مخالفة للكتاب والسنة واللغة والمجتمع فلا شك أنه لا نفع فيه بحال بل فيه الضرر في الأديان واللسان والإنسان[1].

(١) انظر: مزيداً للمصطلحات الصوفية مع نقدها: الرد على البكري لابن تيمية (١/ ١٨٢ ـ ٢٥٨ ـ ٣٦٧)؛ والتدمرية لابن تيمية (٢٢١)؛ وتلبيس إبليس لابن الجوزي (٢١٥)؛ والكشف عن حقيقة الصوفية لمحمود القاسم (٦٠١ ـ ٧٠٣)؛ ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية (١/ ٤٧٢ ـ ٤٧٧)؛ و(٢/ ٣٢٣ ـ ٣٩٥) (٣/ ٢٨٥ ـ ٢٩٥ ـ ٣٩٤).

# رابعاً: المصطلح الفكري المعاصر

## «المجتمع المدني»

### أولاً: مفهوم المجتمع المدني:

من المسلَّم به أن مصطلح «المجتمع المدني» مصطلح غربي لفظاً ومعنى، فهو نشأ في السياق التاريخي والاجتماعي الغربي، وكان ظهوره فيما يعرف في الغرب بزمن النهضة [١٦٠٠م]. ومنذ ظهور هذا المصطلح وهو يمر بمعانٍ مختلفة متغايرة، تصل إلى حد التناقض في بعضها، ففي كل مرحلة تاريخية له معنى معين، بل كان له معنى متعدداً في الظرف التاريخي الواحد، تبعاً لاستعماله من قبل مدارس الفكر الغربي المختلفة والمتناقضة أحياناً كثيرة في تصوراتها لهذا المفهوم، فهذا المصطلح ما زال معناه غير مجمع على تحديده إلى اليوم ـ فهو كما يرى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ـ مصطلح لم يستقر معناه بعد[١]. ولأجل ذلك فهو قابل للزيادة والنقصان والتغيير. وبناء على ما سبق فسيكون العرض لمفهوم المجتمع المدني بحسب المراحل التاريخية التي مر بها إلى زمننا الحاضر، مع ذكر تصور بعض الكتاب العرب له.

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (ضمن سلسلة حوارات القرن العشرين) د. الحبيب الجنحاني ود. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (٩٣).

## أولاً: تعريف المصطلح عند الغرب:

### أ ـ المرحلة الأولى: من زمن النهضة إلى القرن الثامن عشر:

في هذه المرحلة كانت بداية «المجتمع المدني» الذي كان قائماً على ما يعرف عند كل من «توماس هوبس»[1] و«جان لوك»[2]. بالعقد الاجتماعي، والذي هو عبارة عن اتفاق بين أفراد المجتمع على تنازلهم عن

---

(١) هو توماس هوبس الفيلسوف الإنجليزي، هو أول الماديين المحدثين، قصر طريق المعرفة على الحس فقط، ولذلك أنكر وجود الخالق ﷻ وهو يرى أن الإنسان سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء، فالإنسان لديه ذئب طبيعي، والبشر كلهم في حالة حرب ضد بعضهم البعض، ويرى أن أفضل أنواع الحكم هو السلطة العامة المطلقة القوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئاً مذكوراً ويكون واجبه الخضوع المطلق، وإلا عدنا إلى التخاصم والتنابذ، ولذا يرى أن الملكية هي خير أشكال الحكم، من مصنفاته: مبادئ القانون الطبيعي والسياسي، (لاوياثان) أو في المجتمع الكنسي والمدني مادة وصورة وسلطة، توفي عام (١٦٧٩م) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٢٠)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٥١ ـ ٥٢).

(٢) هو الفيلسوف الإنجليزي جان لوك، أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، جاء بعد هوبس وبيكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه؛ فاستحق أن يدعى زعيمه في العصر الحديث، ويعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الحُري الجديد، فهو يذهب إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقة لا يخلقها المجتمع، ولكن حقهم ليس بالطبع في كل شيء بل ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق، مثل حق الملكية، والحرية الشخصية، ومعنى الحرية الشخصية لديه أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر مهما كان هذا الآخر، وهو يرى أن السلطة السياسية تراض مشترك وعقد إرادي، وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً وحرية، والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، ويرى وجوب الفصل بين الدولة والكنيسة وذلك لأن هدف الدولة الحياة الأرضية وهدف الكنيسة الحياة السماوية، ولذا فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ومن مصنفاته: محاولة في الفهم الإنساني، توفي عام (١٧٠٤م). انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٥٦)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (١٤١).

كل أو بعض[1] حقوقهم لصالح الدولة، تسير شؤونهم وتحكم بينهم بالقانون، الذي قد يكون متفقاً عليه بينهم، والذي يحدد من خلاله الحقوق والواجبات لكل أفراد المجتمع[2]. فمصطلح المجتمع المدني يدل طوال هذه الفترة على المجتمع والدولة معاً، أي أن المجتمع المدني بحسب صياغته الأولى هو «كل تجمع بشري خرج من حالة الطبيعة الفطرية إلى الحالة المدنية، التي تتمثل بوجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق تعاقدي»[3].

ـ فيتلخص من تعريف هذه المرحلة للمجتمع المدني ما يلي:

١ ـ أن دلالة المفهوم في نظرية التعاقد كانت مؤسسة على إبعاد الدين عن المجتمع بالكلية، وغياب أي دور له في تشكل هذا المجتمع المدني، وإنما الذي يقرر قوانين وحقوق وواجبات المجتمع المدني البشر، وليس رب البشر.

٢ ـ أنه قبل قيام المجتمع المدني كان هناك المجتمع الطبيعي، الذي هو عبارة عن حالة الخوف وانعدام الأمن والاستقرار بسبب الحروب، وغياب الحقوق والواجبات للأفراد والمجتمع، وتسلط العشيرة، والدين، والخرافة على المجتمع وأفراده، إنه باختصار ليس مجتمعاً حقيقياً، وما كان كذلك فلا يسمى بـ«المجتمع المدني».

---

(١) التنازل عن كل الحقوق بحسب نظرية «توماس هوبس» للعقد الاجتماعي وكيفية تشكله، والبعض بحسب نظرية «جون لوك» للعقد الاجتماعي. انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبرج (١٢٣ ـ ١٢٩)؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٥٥ ـ ١٥١).

(٢) انظر: موسوعة علم السياسة د. ناظم الجاسور (٢٥٠).

(٣) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي د. أحمد شكر الصبيحي (٢٠).

**ب ـ المرحلة الثانية: من القرن الثامن عشر فما بعده:**

في هذه المرحلة برز اتجاه جديد في فهم المجتمع المدني. فإذا كان المجتمع المدني في المرحلة الأولى يشمل الدولة والمجتمع معاً، فإن هذه المرحلة أسست لمفهوم جديد للمجتمع المدني يقوم على الفصل بين المجتمع والدولة. فالمجتمع المدني هو ما كان خارج نطاق الدولة، ولذلك يعتبر المجتمع المدني عند «هيغل» «الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة»[1]. ومع استقلال المجتمع عن الدولة إلا أن هيغل يرى أن هنالك علاقة بين المجتمع والدولة تظهر هذه العلاقة من خلال مفهومه للمجتمع المدني فهو لديه لا يتشكل إلا في وجود الدولة. إضافة إلى أن دائرة المجتمع المدني عنده واسعة جداً، فهي تشمل جميع المؤسسات التي تنظم العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، والقضائية، والإدارية، والعسكرية، التي في داخل الدولة أو خارجها. بل ذهب إلى أن المجتمع المدني متكون من أفراد لا يرون غير مصالحهم الخاصة وعلى أساسها تبنى علاقاتهم ومعاملاتهم مما قد يوقعهم في الانحراف، فهم بحاجة إلى مراقبة الدولة التي تحكم بالقانون. فهو لا يرى الدولة إذاً عنصراً ظالماً مستبداً ضد رعاياها بل يراها كالروح العقلانية للجماعة التي تضبط حياتهم[2].

ـ أما التيار الماركسي فإن مؤسسه «كارل ماركس» يرى أن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة علاقة قائمة على استبداد وظلم الدولة للمجتمع وأفراده. ومن ثم فهو يرى الفصل التام بينها.

فالمجتمع المدني لديه يتضمن مجموع العلاقات المادية للأفراد في

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث (٣١٧)؛ والفلسفة الحديثة ليوسف كرم (٢٨١).

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٣٦٧)؛ ومستقبل المجتمع المدني د. الصبيحي (٢١ ـ ٢٢).

مرحلة محددة من مراحل تطور قوى الإنتاج[١]. وهو عنده أيضاً لا يتضمن أي عنصر سياسي أو قانوني، وإنما هو قائم فقط على العنصر الاقتصادي. فإذا كان المجتمع المدني عند «هيغل» يتطلب الدولة باعتبارها هي التي تحققه، فإن المجتمع المدني عند «ماركس» لا يتطلب شيئاً باعتباره البنية التحتية[٢].

هذا هو استعمال ماركس للمجتمع المدني ومفهومه له في مؤلفاته الأولى، لكن ما لبث أن استبدل به مصطلحات، مثل: البناء الاقتصادي للمجتمع، والأساس الاقتصادي، وأسلوب الإنتاج[٣].

ولم يحدث تغيير في النظرة إلى المجتمع المدني في الفكر الماركسي، حتى جاء الإيطالي الماركسي: «أنطونيو قرامشي» ١٩٣٧م الذي أحدث تغييراً في المفهوم، فجعله بدل أن يشمل البنية التحتية عند «ماركس» يشمل أيضاً البنى الفوقية فأصبح لديه يتضمن النقابات، والأحزاب، والصحافة، والمدارس، والأدب، والكنيسة. فهو بعبارة أدق يضع المجتمع المدني مقابلاً للمجتمع السياسي، فوظائف المجتمع المدني تعني لديه الرأي العام غير الرسمي الذي لا يخضع لسلطة الدولة[٤].

فإدخال العنصر السياسي تحديداً في مفهوم المجتمع المدني لدى «قرامشي» هو ما جعله يطلق عليه بأنه «مجال الأيديولوجيات المختلفة وانتشارها»، ولذا يجب وضع ما يدور بين مؤسسات المجتمع المدني من حوار وبناء لأفكار ضمن إطار وحدة ثقافية جامعة، تتحقق فيها الهيمنة

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية (السوفيتية) (٤٥٧ ـ ٤٥٨).
(٢) المجتمع المدني د. محمد الغيلاني (٢١٩ ـ ٢٢٠)؛ ومستقبل المجتمع المدني د. الصبيحي (٢٢).
(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية (السوفيتية) (٥٨).
(٤) انظر: المجتمع المدني وإبعاده الفكرية د. الحبيب الجنحاني (١٨).

الثقافية الموحدة التي تمارسها النخبة المثقفة في موازات الدولة[١].

ـ أما التيار الرأسمالي المعاصر فإن مفهوم المجتمع المدني لديه عبارة عن «مجموعة من المؤسسات المدنية المتنوعة تعمل خارج نطاق الدولة والاقتصاد»[٢].

هذه المؤسسات كحركات المحافظة على البيئة، والحركات النسائية، وحركات السلام.. إلخ متميزة عن آلية السطوة والسلطة السياسية (الدولة) وآلية الربح التجاري «السوق» أو «الاقتصاد» لا علاقة لها بهذين المجالين في النظام الرأسمالي الليبرالي.

**ثانياً: تعريف المصطلح عند بعض الكتاب العرب:**

أما الكتاب العرب فلقد اختلفوا في تصورهم للمجتمع المدني، وذلك غالباً لأجل انتماءاتهم الفكرية وخاصة للمدارس الغربية الفكرية، فكثير منهم صدى وفروع للفكر الغربي، مع إقرارهم طبعاً لخصائص وقيم المجتمع المدني الآنفة الذكر، وهم غالباً بين طرفين:

**الأول**: يرى أن المجتمع المدني هو «مجموعة المؤسسات والفعاليات والأنشطة القائمة في المجتمع، سواء ما كان منها تقليدياً أو حديثاً، وسواء كانت هذه المؤسسات مرتبطة بالدولة أو خارجة عنها». وهذا الرأي يظهر فيه تأثره بالمفهوم «الهيجلي» للمجتمع المدني[٣]. ومن الذين يذهبون هذا المذهب الدكتور علي عبد اللطيف حميدة، والدكتور عبد الله ساعف[٤].

**الثاني**: يرى أن المجتمع المدني هو «مجموعة التنظيمات غير الإرثية

(١) انظر: التحول الديمقراطي والمجتمع المدني د. عبد الوهاب حميد رشيد (٧٥).
(٢) المجتمع المدني رؤية نقدية د. عزمي بشارة (٤٩ ـ ٥٠).
(٣) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٩).
(٤) انظر: المصدر السابق (٢٩).

أو التقليدية وغير الحكومية التي تنشأ لخدمة المصالح والمبادئ المشتركة لأعضائها»[١].

وهم بذلك يخرجون جميع المؤسسات التقليدية الإرثية، مثل: المؤسسات الدينية، كالمدارس، والمعاهد، والكليات، والمجالس القبلية والعشائرية، والجمعيات الخيرية التي تساعد الفقراء والمحتاجين... إلخ.

وعلى هذا كثير من الباحثين العرب اللادينيين فلقد اتفقوا عليه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٢م، والتي كانت بعنوان «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية»، فعرفوه بأنه «جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في استقلال نسبي عن سلطة الدولة، لتحقيق أغراض متعددة منها أغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني (الأحزاب السياسية، النقابات، الجمعيات... إلخ)[٢]. ومن أبرز الذين ذهبوا إلى هذا المذهب الدكتور سعد الدين إبراهيم، ومحمد عابد الجابري وآخرون[٣].

والخلاصة في رؤية كلٍ من الطرفين في تعريفهما للمجتمع المدني أنهما عرَّفاه تعريفاً إجرائياً وظيفياً صرفاً، دون إظهار القيم والمبادئ التي ينطلق منها المجتمع المدني.

ـ وبعد فإن مصطلح المجتمع المدني ما زال إلى اليوم مصطلحاً غامضاً، حتى بعد محاولة تتبع مراحله التي مر بها، وهذا الغموض شعر به

---

(١) انظر المصدر السابق (٢٩).

(٢) انظر: موسوعة علم السياسة (٣٢٤)؛ وبناء المجتمع المدني العربي دور العوامل الداخلية والخارجية د. برهان غليون (٧٣٤ ـ ٧٣٥).

(٣) انظر: مستقبل المجتمع المدني (٢٩ ـ ٣٠).

كثير من الباحثين في المجتمع المدني[١]. وهم يرجعون أسباب هذا الغموض إلى عدة أمور هي:

١ ـ تعدد معاني كلمة «مدني» إلى أكثر من عشرين دلالة في الموسوعات الفلسفية والاجتماعية الغربية، فهي تعني: الحقوق الخاصة للمواطنين، والمواطن العادي في مقابل الجندي، مؤدب، حضري، التنظيم الداخلي للجسم السياسي والدولة، أهلي كما هو في الحرب الأهلية، محلي وبلدي، متمدن غير بربري، مثقف، متعلم، واع، إنساني، رقيق، ناعم العيش، غير عسكري، غير ديني، متميز من القانون الجنائي.. إلخ[٢].

٢ ـ أن هذه المعاني والصفات للمجتمع المدني المتعددة تتنازعها تصورات فكرية مختلفة ومدارس فكرية متنوعة مثل، «هيغل» و«الماركسين» و«الرأسماليين»... إلخ كلٌّ حاول تحديد هذا المفهوم وفق ما يتصور له من معان تناسبه[٣].

٣ ـ تناقضاته والتي تكمن في صور عديدة منها[٤]:

أ ـ المجتمع المدني يستبعد المؤسسات الاجتماعية الإرثية القبيلة ـ الدين ـ التقاليد، وهو ضد مبدأ التميز والخصوصية القومية والثقافية، وهذه المقولات مع مقولته بالانفصال عن الدولة والاستقلال عنها كان لا بد

---

(١) انظر: على سبيل المثال في ذلك: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٧٢ ـ ٧٥ ـ ٨٦ ـ ٨٨)؛ ومستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٢)؛ والمجتمع المدني دراسة نقدية د. عزمي بشارة (١٠ ـ ٣٤)؛ والتحول الديمقراطي والمجتمع المدني د. عبد الوهاب حميد رشيد (٨٩).

(٢) انظر: المجتمع المدني دراسة نقدية (٦٧ ـ ٦٨ ـ ٦٩)؛ والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٧٢ ـ ٧٤).

(٣) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٧٤ ـ ٧٥).

(٤) انظر: المجتمع المدني دراسة نقدية (٥٢ ـ ٥٧).

له من بديل اجتماعي حميم للدولة الحديثة، فكان البديل إعادة إحياء مشاعر القومية، والتراث القومي، والخصوصية الثقافية، والانغلاق أمام الأجانب، ووضع الحدود ضد القوميات الأخرى في الدول المتعددة القوميات، إلى درجة قتلهم وإبادتهم، كما هو ظاهر في أوروبا الشرقية في السبعينات وأوائل الثمانينات، في ثورتها على تعفن الأنظمة الاشتراكية.

ب ـ التناقض الثاني وهو أكثر خطورة من الصورة الأولى، لأنه متعلق بإحدى خصوصياته المعاصرة الكامنة في النفور من الدولة، الذي لا بد له في نهاية الأمر من أن يعود بالضرر على قضية المجتمع المدني ذاتها، فالنفور من الدولة هو في نهاية الأمر نفور من السياسة والنفور من السياسة هو ألد أعداء الديمقراطية، وبخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة، وهو العنصر الأكثر أهمية واللازم من أجل تنمية مجتمع مدني، هذا عدا عن أن النفور من السياسة هو نفور تشجعه معظم الدكتاتوريات، كما تشجعه التوجهات النخبوية في حالة الأنظمة الديمقراطية.

٤ ـ أن المجتمع المدني في دعوته لاستقلاله وانفصاله عن الدولة أو السلطة السياسية، لا يطرح أي دور محدد أو يرسم علاقة معينة مع الحكومة، إنه مستقل عن الحكومة ولكنه في نفس الوقت كثيراً من الأحيان يتداخل معها، بل يعتمد عليها، وهذا يُربك مقولة أن المجتمع المدني مستقل تماماً ومنفصل عن الدولة، وهذا ما جعل الدكتور «عزمي بشارة» يعد هذه المقولة بأنها مقولة «خرافية»[1]. فهذا الغموض الذي يكتنف مصطلح المجتمع المدني جعل بعضاً من الباحثين يعلن بأنه: «ليس مصطلحاً علمياً، يمكن بالتالي تعريفه بصورة منهجية، بل هو مجرد تعبير

(١) المجتمع المدني دراسة نقدية (٢٥٨).

لغوي، وحتى في هذه الحالة يكتنفه الكثير من الغموض، من حيث شموليته، وشروطه، ومتطلباته، وأهدافه، ووظائفه الشاملة وغير المحدودة»[١]. إلا أن الدكتور عزمي بشاره له رأي آخر، فهو مع إقراره بغموض المصطلح وتناقضاته السابقة، إلا أن ذلك لديه: «لا يعني استحالة المفهوم، وانما إستحالة البحث عنه في تجديدات منفصلة عن الأوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة، فالمجتمع المدني وحدة قائمة بذاتها، وإنما يكتسب عينيته وملموسيته كمفهوم تحليلي، وكإصطلاح معياري، من علاقته بالدولة والأوضاع السياسية ونظام الحكم والاقتصاد، قد يعني المجتمع المدني في مرحلة تاريخية محددة مناهضة الدكتاتورية والوصول إلى الديمقراطية، وقد يكون في مجتمع آخر مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية حركات حقوق المواطن في حالة المواطنين الأفارقة الأمريكيين، وحركات تحرر المرأة، والمبادرات من أجل الحفاظ على البيئة، والمبادرات من أجل تطوير مشاركة المواطنين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي الذي يمسهم وغير ذلك»[٢].

**ـ صفات المجتمع المدني:**

ومع اختلاف هذين الرأيين في إمكانية إيجاد تعريف محدد واضح المعالم لمفهوم المجتمع المدني قام بعض الباحثين بالبحث عن قواسم مشتركة يمكن أن تعين على تصور ولو مجمل عن مفهوم المجتمع المدني. وهذه الصفات أو القواسم المشتركة للمجتمع المدني هي:

١ ـ أن المجتمع المدني هو الذي يضع قوانينه وتشريعاته بنفسه لا سلطة

---

(١) التحول الديمقراطي والمجتمع المدني (٩١). وانظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطي ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد د. عبد الغفار شكر ود. محمد مورو (١١٣).

(٢) المجتمع المدني دراسة نقدية (٦٢ ـ ٦٣).

لأحد عليه في ذلك، لا لدين، ولا قبيلة، ولا مذهب، ولا طائفة، ولا شيء من ذلك. وعملية سن هذه القوانين والتشريعات للمجتمع المدني تتم من خلال وسائل الديمقراطية الغربية المتمثلة في عملية الاقتراع «الانتخابات»، فمن يمثل المجتمع المدني هو الذي يقوم بهذه المهمة[1].

٢ ـ أن المجتمع المدني رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية لأجل حماية مصالحهم والتعبير عنها.

٣ ـ يشمل المجتمع المدني العديد من المكونات من بينها: المؤسسات الإنتاجية، والاتحادات المهنية، والنقابات، والأحزاب السياسية، والنوادي الثقافية والاجتماعية. هذا على رأي البعض والآخرون يُدخلون أيضاً الطبقات الاجتماعية، والمؤسسات الدينية، والتعليمية.

٤ ـ الدولة أو المجتمع السياسي لازمان لاستقرار المجتمع المدني وتمتعه بوحدته وأدائه لوظائفه.

٥ ـ ليس من الضروري أن تكون الدولة القائمة في المجتمع المدني دولة ديمقراطية، ولكنها في كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية، سواء وضع هذه القواعد برلمان تنتخبه أغلبية المواطنين، أو تولدت عبر تطور تاريخي طويل، وأشرف على تطبيقها طبقة من الإداريين ذوي المعرفة والخبرة.

٦ ـ للمجتمع المدني امتدادات خارج حدوده، تتمثل في توسع بعض عناصره أو انتقال تأثيرها إلى غيره من المجتمعات، سواء كانت هذه

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٣٢ ـ ٢٤٢ ـ ٢٤٨)؛ والمجتمع المدني دراسة نقدية (٦٥ ـ ٦٩).

العناصر هي المؤسسات الإنتاجية، أوالطبقات الاجتماعية، أو الاتحادات المهنية، والنقابات العمالية، أو حتى الأيديولوجيات التي بلورتها جماعات اجتماعية معينة في ذلك المجتمع ومثقفوها.

٧ ـ تتمتع مؤسسات المجتمع من حيث المبدأ باستقلالية نسبية من النواحي المالية والإدارية والتنظيمية عن الدولة ومن هذا المنطلق فإنها تجسد معنى قدرة أفراد المجتمع على تنظيم نشاطاتهم بعيداً عن تدخل الدولة.

٨ ـ أن المجتمع المدني لا بد من قيامه على قيم الحضارة الغربية مثل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمرأة، والحرية الفردية، بالمفهوم الغربي، إظافة إلى كونه مجتمع نسبي لا يؤمن بالمطلق، فقيمه نسبية ليست مطلقة، وهو أيضاً لا يؤمن بالتمييز مطلقاً. سواء كان للدين، أو غير ذلك[١].

**ـ العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي:**

يذهب كثير من الباحثين العرب بصورة خاصة إلى التفرقة بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي[٢]، أو ما يسمى أحياناً بالجمعيات الأهلية، فالثانية تشتمل على تقديم الخدمات التعليمية، والصحية، والقانونية، والخيرية للفئات الضعيفة اقتصادياً في المجتمع، لكنها لا تتبنى قيم المجتمع المدني، وبالأخص فقدها لرؤية سياسية متكاملة تهدف إلى

(١) انظر: في ذلك مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي د. الصبيحي (٢٤ ـ ٢٥)؛ والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٣٠ ـ ٣٥)؛ والمجتمع الأهلي (٤٤ ـ ١٠٧)؛ والتحول الديمقراطي والمجتمع المدني (٧٨)؛ والمجتمع المدني رؤية نقدية (٤٤).

(٢) وممن يرى هذا الرأي الدكتور عزمي بشارة. انظر: المجتمع المدني دراسة نقدية (٢٦٦)؛ والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٤١).

تغيير السياسات القائمة، وبالتالي فهي ليس لها أي علاقة بالسياسة والنظم السياسية القائمة(١). ومع هذا فيرى بعضهم أن كل مجتمع مدني هو مجتمع أهلي، باعتبار أن قيمه وممارسة مؤسساته لها علاقة بشؤون الوطن والناس، وتلبية حاجاتهم في كل المجالات. وممن يرى هذا الرأي الدكتور الحبيب الجنحاني(٢).

فأصحاب هذا الرأي جعلوا سبب التفرقة بين المجتمع المدني والأهلي هو اختلاف القيم بينهما، بينما يرى الدكتور برهان غليون أن السبب الحقيقي لجعل المجتمع المدني مقابلاً للمجتمع الأهلي هو توظيف هذا المفهوم من قبل اللادينيين العرب توظيفاً سياسياً في وجه التيارات والحركات التي ينظر إليها كتيارات أو حركات حاملة للقيم التقليدية (الإسلامية) بصورة خاصة، وفي هذه الحالة يكون المجتمع المدني مطابقاً للتنظيمات والبنى الحديثة من حزبية، ونقابية، ونسائية، ويستخدم في هذا السياق كآلة حرب ضد بُنى المجتمع القديمة الدينية أو القبلية أو الجهوية(٣).

بينما يرى بعض الباحثين العرب إلى أن المجتمع الأهلي متوافق مع المجتمع المدني، لما بينهما من نوع علاقة قيمية، كمبدأ الثقافة التطوعية، مع الاعتراف بوجود فروق عديدة بينهما(٤).

## ثانياً: نقد مصطلح المجتمع المدني:

### أولاً: من حيث الموفقة للكتاب والسنة:

إذا أردنا أن ننقد مفهوم المجتمع المدني وما يتضمنه من قيم ومبادئ

---

(١) انظر: المجتمع المدني دراسة نقدية (٢٦٦ ـ ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

(٢) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٤١).

(٣) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٧).

(٤) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٢٤). ومنهم الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل.

يجب علينا التنبه إلى أمر مهم، ألا وهو أن هذا المفهوم إنما هو مفهوم ضمن منظومه من المفاهيم المترابطة، مثل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة وهي جميعاً غربية المصدر، قاعدتها التي تنطلق منها الفكر الغربي المادي المؤسس على العقل البشري فيما يعتقده ويقوله ويفعله لا سلطة على هذا العقل لا للدين ولا غير ذلك.

وعند النظر تحديداً في مفهوم المجتمع المدني نجده يحمل في طياته مناقضة صريحة لشرائع الإسلام الحنيف وذلك من خلال ما يلي:

١ ـ أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي يصوغ قوانينه وشرائعه بنفسه، ولا علاقة للدين بشيء من مجالات حياته السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والاجتماعية، فالحرام والحلال، والواجب، والمستحب، والمكروه، هو ما يقرره المجتمع المدني لا الدين، وهذا المعنى ظاهر في معنى كلمة مدني في الموسوعات والمعاجم الفلسفية الأوروبية. ففي معجم «بولادوين» للفلسفة وعلم النفس، نجد أن من دلالات المفهوم المعنى الثاني الذي هو متعلق بالتعامل العادي للدولة مع مواطنيها لتمييزه من التعامل العسكري، والجنائي، والإكلركي. أو الديني[1].

وفي معجم أكسفورد الكبير من دلالات مفهوم «مدني». أي: غير ديني غير إكليركي[2].

فهو بذلك مجتمع منفصل عن شؤون الدين، أي مجتمع لا ديني. ولذلك فإن اللادينيين العرب يعلنون صراحة أن المجتمع المدني مناقض للدين بما في ذلك طبعاً الإسلام، وفي ذلك يقول أحد رموزهم الدكتور

(١) انظر: معجم بولدوين (١/ ١٨٤) نقلاً عن المجتمع المدني دراسة نقدية د. عزمي بشارة (٦٤ ـ ٦٥).
(٢) انظر: معجم أكسفورد الكبير (٢/ ٤٤٦ ـ ٤٤٧) نقلاً عن المجتمع المدني دراسة نقدية (٦٩).

الحبيب الجنحاني: «لا غرابة أن يكون موقف الإسلام السياسي موقفاً مناقضاً لرؤية المجتمع المدني فالرؤيتان متباينتان»[١]. ويقول أيضاً مبيناً جوهر المجتمع المدني «فهو مفهوم لا علاقة له بالدين»[٢]، ويقول محدداً صورة جوهر المفهوم المدني الذي يراه فيقول: «المجتمع المدني مجتمع عقلاني يحل مشاكله حسب قوانين وضعية، وتحاول فئاته الاجتماعية التوفيق بين مصالحها ومصالح المجتمع، مرجعيته تجارب الإنسان الثرية فوق هذه الأرض.. ولا علاقة لها بالسماء»[٣].

فجوهر المجتمع المدني هنا هو في الحقيقة جوهر الديمقراطية الغربية القائم على حكم الشعب باسم الشعب. فالشعب في النظام الديمقراطي الغربي يختار من يمثله وينوب عنه في البرلمان، فالحلال ما أحله البرلمان والحرام ما حرمه البرلمان. فجوهر هذه مضامينه من المعلوم بالدين بالضرورة أنه يناقض الإسلام؛ فالتشريع في الإسلام لله وحده ﷻ، ولا يتم إسلام المسلم إلا باعتقاده ذلك، فالله ﷻ هو الذي شرع قواعد النظام السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والجنائي، ودلائل تفرده ﷻ بذلك في الكتاب والسنة لا تخفى على أحد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فأمر التشريع اختص الله به نفسه كما أنه سبحانه هو وحده الخالق، قال الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله: «ألا له الخلق كله، والأمر الذي لا يُخالف ولا يُرد أمره دون ما سواه من الأشياء كلها»[٤].

ومن قبيل هذه الآية التي فيها حصر الأمر والتشريع لله قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠].

---

(١) المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٤٣).
(٢) المصدر السابق (٢٤٣).
(٣) المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٤٣ ـ ٢٤٣).
(٤) تفسير ابن جرير الطبري (١٠/٢٤٧).

وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]. وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. وقال تعالى أيضاً في بيان أن عبادات الإنسان وحياته بل ومماته يجب أن تكون لله رب العالمين، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت وفق شرعه ﷺ. فقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]. قال الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل يا محمد لهؤلاء العادلين بربهم الأوثان والأصنام الذي يسألونك أن تتبع أهواءهم على الباطل من عبادة الآلهة والأوثان ﴿إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى﴾ يقول: وذبحي ﴿وَمَحْيَاىَ﴾ يقول: وحياتي ﴿وَمَمَاتِى﴾ يقول: ووفاتي ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يعني أن ذلك كله له خالصاً دون ما أشركتم به أيها المشركون من الأوثان. ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ في شيء من ذلك من خلقه ولا لشيء منهم فيه نصيب، لأنه لا ينبغي أن يكون ذلك إلا له خالصاً ﴿وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ﴾ يقول: وبذلك أمرني ربي»[(١)]. فأما من جعل لبعض الأوثان المعاصرة كالمجتمع المدني نصيباً في حياته فهي لن تكون خالصة لله، وخالف بذلك أمر الله في إخلاص حياته لله. ولقد نفى الله حقيقة الإيمان عمن أبى التحاكم إلى شرعه وطاعة رسوله، قال تعالى مخاطباً نبيه محمداً ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝﴾ [النساء: ٦٥]. قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقسم الله تعالى بنفسه المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يُحكِّم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطناً وظاهراً، ولهذا قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟

---

(١) تفسير ابن جرير الطبري (١٠/٤٦).

تَسۡلِيمٗا ﴿٦٥﴾ أي: إذا حكَّموك يطيعونك في بواطنهم، فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به وينقادون له في الظاهر والباطن فيسلمون تسليماً كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة»[١].

ولقد أجمع علماء الإسلام على أن التشريع حق لله خالص اختص به نفسه فلا يحل لأحد تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله. قال الإمام ابن حزم الأندلسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن أحل ما حرم الله تعالى وهو عالم بأن الله تعالى حرمه فهو كافر بذلك الفعل نفسه»[٢]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، وبدَّل الشرع المجمع عليه، كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء»[٣]. وقال الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللَّهُ: «من كان منتسباً للإسلام عالماً بأحكامه، ثم وضع للناس أحكاماً وهيأ لهم نظماً، ليعملوا بها ويتحاكموا إليها، وهو يعلم أنها تخالف أحكام الإسلام فهو كافر خارج عن ملة الإسلام»[٤].

٢ ـ إن من قيم المجتمع المدني الحرية المطلقة لأفراده فيما يعتقدون ويقولون ويعملون، ولا يستثنون من ذلك إلا ما يلحق الضرر البدني والمالي بالآخرين كسرقة ممتلكاتهم ونحو ذلك. ولا شك أن هذه الحرية المطلقة للأفراد كثيراً ما تؤدي إلى ممارسات تنقض الإسلام من أصله، وذلك كإعطاء حق إنشاء الجمعيات التي تتبنى الإلحاد وتؤسس عليه حياتها، بل وتدعو الناس إلى ذلك الإلحاد، وتعطي الحرية للأفراد في التشكيك والتكذيب في الله، ورسله، ودينه، وشرائعه، بل وتستهزئ بالذات الإلهية وبأنبياء الله ورسله باسم «حرية التعبير». ولا يخفى ما حصل أخيراً

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٤٩).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي (٣/ ٢٤٥).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٢٦٧).
(٤) الحكم بغير ما أنزل الله للشيخ عبد الرزاق عفيفي (١٤).

في «الدنمارك» من استهزاء مشين ووقح بحق الرسول ﷺ، ورفض الحكومة الدنماركية ومؤسسات المجتمع المدني في الدنمارك معاقبة من صنع ذلك أو حتى الاعتذار عنه بحجة «حرية التعبير»، الذي هو أثر من تقرير الحرية المطلقة للفرد في المجتمع المدني الغربي[1]. ومن الممارسات أيضاً التي تقود إليها هذه الحرية المطلقة في الجانب الاقتصادي مثلاً حرية جمع المال بلا حدود تبين الحرام من الحلال في المعاملات الاقتصادية، فللفرد حق جمع المال من المعاملات الربوية، وبيع الخمور، والقمار... إلخ. ومن الممارسات أيضاً إعطاء الحق للأفراد في إنشاء دور الدعارة والزنى، والفضائيات والمجلات والصحف الإباحية، وأخذ الدولة الضرائب على كل ذلك.

٣ ـ إن من قيم المجتمع المدني إنشاء الجمعيات والمنظمات النسائية، التي تدعوا إلى ما يسمى بـ «تحرير المرأة» بالمفهوم الغربي، الذي هو تحرر المرأة من كل القيود الشرعية وتقاليد المجتمع وعاداته التي لا تخالف الإسلام، وإعطاؤها الحرية الكاملة في الاعتراض على أحكام الشرع الحنيف كالحجاب، والميراث، وقوامة الرجل على المرأة، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك فحررتها القيم الغربية حتى من حيائها وعفافها بإعطائها الحرية في ممارسة الزنى مع الأصدقاء والمعارف، وكشف عوراتها في المسارح، والسينما باسم الفن... إلخ. فهذا كله حق مكفول لها وهو دليل على صحة وعافية المجتمع المدني[2].

٤ ـ المجتمع المدني من قيمه النسبية فليس هنالك ثوابت وحق مطلق. فالعقائد والأخلاق والقيم والمبادئ بصورة عامة كلها نسبية، وإنما المطلق والثابت والحق هو: تحكيم العقل البشري في كل شيء، والحرية

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (١٥١).

(٢) انظر: المجتمع المدني رؤية نقدية (٢٦٩).

المطلقة للفرد في فعل ما يشاء، والمصلحة المادية... إلخ. وهذا فيه مناقضة صريحة للإسلام، فعقائده وشرائعه وقيمه وفق هذا المبدأ نسبية يمكن نقدها والتشكيك فيها وتكذيبها، بدءاً من وجود الله، وإفراده بالعبادة، والإيمان بالأنبياء، والملائكة، واليوم الآخر، والجنة، والنار، وانتهاء بما أحله الإسلام وحرمه، وما ندب إليه من أخلاق الصدق، والأمانة، والحياء، والعفاف... إلخ. وبالتالي يسقط القول بتميز الإسلام على سائر الأديان، ووجوب اتباع العالمين لخاتم المرسلين محمد ﷺ، وكل النصوص الشرعية التي تتحدث عن ذلك تصبح مجرد دعاوى خالية من الحقائق في نظر هذه النسبية المطلقة.

هذه بعض من مظاهر المناقضة الصريحة للقيم الأساسية للمجتمع المدني للإسلام. فهل يصح حينئذ الزعم بأن المجتمع المدني ليس معادياً للدين، كما زعم ذلك الدكتور الحبيب الجنحاني[١]. أو أنه ليس مناقضاً له كما زعم ذلك الدكتور عبد الحميد الأنصاري[٢]. لا شك أنه لا مجال لتلك المقولات التي أبطلت قيم المجتمع المدني السابقة زيفها وكذبها. وهذه حقيقة يؤكدها أحد أبناء الحضارة الغربية نسباً وفكراً ـ قبل إسلامه ـ فعاش مدنيتها وخبرها جيداً، يقول الأستاذ محمد أسد رحمه الله عن إمكانية استيعاب قيم المجتمع المدني الغربي: «والنتيجة الوحيدة الممكنة هي إن مدنية من هذا النوع إنما هي سم زعاف لكل ثقافة مبنية على القيم الدينية، وسؤالنا الصحيح عما إذا كان من الممكن أن نكيف أسلوب التفكير والحياة

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٤٣) فإذا كان الله قد جعل إبليس عدواً له ولرسله ولأوليائه لأنه عصى أمراً من أمره فكيف بمن يعصي الله في أحقية حكمه على المجتمعات البشرية وخاصة التي تسمى المجتمعات المدنية أفلا يكون هذا عدواً لله محارباً له سبحانه؟ بلى.

(٢) انظر: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني د. عبد الحميد الأنصاري (٣٦ ـ ٥٥).

في الإسلام حسب مقتضيات المدنية الغربية يجب أن يجاب عليه بالنفي»[١]. وبيَّن أن سبب هذا النفي يعود إلى الاختلاف بين أهداف الإسلام وأهداف المدنية الغربية الحديثة، فيقول: «إن أول أهداف الإسلام وأهمها إنما هو الرقي الداخلي، وهكذا تتغلب الاعتبارات الخُلقية على اعتبارات الانتفاع الخالص، أما في المدنية الغربية الحديثة فالأمر معكوس تماماً حيث اعتبارات الانتفاع المادي تسود جميع مظاهر النشاط الإنساني، أما الأخلاق فتُنفى إلى زاوية مظلمة من الحياة، ثم يحكم لها بوجود نظري خالص من غير أن يكون لها قوة مؤثرة في المجتمع. إن الوجود نفسه في مثل هذه الأحوال رياء»[٢]. ولذلك يقرر رحمه الله بوضوح شديد لا لبس فيه، استحالة القبول بقيم المجتمع المدني الغربي مع بقاء الإنسان مسلماً فيقول: «إنه لمن المستحيل عملياً أن تقلد مدنية أجنبية في مقاصدها العقلية والبديعية من غير إعجاب بروحها، وإنه من المستحيل أن تعجب بروح مدنية مناهضة للتوجيه الديني وتبقى مع ذلك مسلماً صحيحاً»[٣].

**ثانياً: من حيث موافقة المصطلح للغة العربية:**

إن قصر مفهوم المجتمع المدني على القواسم المشتركة المذكورة آنفاً واستبعاد ما عدا ذلك ونفيه وإبطاله مخالف لمعنى المدنية والتمدن في اللغة العربية التي ترجع إليها نسبة «مدني». فعند النظر نجد أصل الكلمة الذي هو «مدن» عند علماء اللغة معناه ما بينوه بقولهم: «ويقال مدن بالمكان أقام به، ومنه سميت المدينة، وتجمع على مدائن بالهمز، وتجمع أيضاً على مدْنٍ ومُدُنٍ بالتخفيف والتثقيل، وفيه قول آخر: إنها مفعلة من دِنتُ أي ملكت، وفلان مدَّن المدائن كما يقال مصَّر الأمصَّار»[٤]. وقال الليث:

(١) الإسلام على مفترق الطرق (٥٠).
(٢) المصدر السابق (٥٠ ـ ٥١).
(٣) المصدر السابق (٨٣).
(٤) الصحاح للجوهري (٥/ ١٧٦٤).

«المدينة اسم مدينة الرسول ﷺ خاصة، والنسبة للإنسان مدنيٌّ.. وكل أرض ينبنى بها حصن في اصْطُمَّتها فهي مدينة والنسبة إليها مدني»[١].

فالمدينة هي الإقامة في المكان، الذي تُبنى فيه الحصون، والبيوت، والطرقات، والنسبة إليها حينئذ مدني. فأما اشتراط أن المجتمع لا يكون مدنياً بهذه الصفة إلا إذا كان مشتملاً على خصائص المجتمع المدني الغربي فهو تحكم تبطله اللغة العربية، فهي لم تنزع صفة المجتمع المدني إلا عمن لم يقم بمكان إقامة دائمة في ظل أبنية وحصون وطرقات وما شابه ذلك من معالم الحضارة المادية، وما عدا ذلك لم تلتفت إليه، وهذا هو الحق الذي تؤيده اللغات الأوروبية من الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، التي من معاني المدني عندها ساكن المدينة «الحضري»[٢].

**ثالثاً: من حيث موافقة المصطلح للواقع ولما فيه نفع:**

**١ ـ الموافقة للواقع الاجتماعي:**

إن مخالفة المصطلح في كثير من قيمه ومعانيه للكتاب والسنة واللغة العربية كفيل بالحكم عليه بالمخالفة للمجتمع المسلم القائم على الكتاب والسنة ومع ذلك فإن المخالفة للمجتمع المسلم وواقعه وأعرافه ظاهر أيضاً في هذا المصطلح من خلال جانب آخر يكمن في عدة أوجه، منها على سبيل المثال: فكرة «العقد الاجتماعي» فهي في الحقيقة جاءت في سياق اجتماعي غربي مختلف تماماً عن السياق الاجتماعي المسلم فالكنيسة كانت تمارس الطغيان على المجتمع الغربي، وتتفنن في صوره من السياسة، إلى الاقتصاد، والاجتماع، والعلم... إلخ. فكانت تمارس الإجرام المنظم في حق رعاياها، وهذا لم يحدث في المجتمع المسلم قط لا في دينه، ولا في

(١) تهذيب اللغة للأزهري (٤/ ٣٣٦٣). وانظر: لسان العرب (٨/ ٢٣٣).

(٢) انظر: المجتمع المدني دراسة نقدية (٦٨ ـ ٧١) والحضارة، الثقافة، المدنية (٣٣)؛ والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٧٣).

الممارسة الاجتماعية للحياة اليومية. فكانت ردة الفعل الغربية إزاء هذا الطغيان طغيان مضاد لم يقتصر على عزل الكنيسة وتأثيرها عن المجتمع بل أدى إلى عزل الدين بل ومحاربته مهما كان نوعه. بينما كان المجتمع المسلم في توائم تام بين دينه وعاداته وقيمه وفق ضوابط محددة. ومن الأمثلة أيضاً قضية «تحرير المرأة» التي تبيح للمرأة الانفلات من دينها وحيائها وعفافها وسترها وحجابها. ومن المعلوم أن المجتمع العربي بصورة خاصة كانت النساء العربيات الحرائر من عاداتهن العفاف والستر لا التعري والإباحية، ثم جاء الإسلام فأكد على هذه المعاني السامية، وفرض معها فرائض تخص المرأة منها الحجاب، وتحريم الاختلاط... إلخ صيانة منه للمرأة المسلمة، فلا صحة حينئذ للدعاوى المغرضة التي تزعم بأن هنالك مفاهيم تجاوزت بيئة النشأة فأصبحت كونية مثل المجتمع المدني وقيمه التي منها «تحرير المرأة»[1].

**٢ ـ الموافقة لما فيه نفع:**

لا شك أن كثيراً من قيم ومبادئ المجتمع المدني لا يمكن الاستفادة منها لمصادمتها للكتاب والسنة واللغة والمجتمع المسلم، ونخص بالذكر الفصل التام بين شريعة الله وحاكميتها على أفراد ذلك المجتمع ومؤسساته، إضافة إلى القول بالنسبية المطلقة والحرية الفردية المطلقة... إلخ، وبما أنه ليس قول كل قائل يكون كله باطلاً لأن ما كان كذلك يستحيل على العقول أن تقبله، فإن ما في هذا المصطلح من حق هو كالمطالبة بالمراقبة الدائمة للدولة لأجل الحفاظ على مصالح أفراد المجتمع، بغض النظر عن مفهوم ما هو مصلحة بالنسبة لمفهوم المجتمع المدني فلا شك أن مراقبة الدولة «الجهاز التنفيذي والقضائي والتشريعي» من الوقوع في الانحراف الذي يؤدي إلى ظلم المجتمع كسرقة أمواله ونهب خيراته، وإزهاق أرواح

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٣٩).

أهله، وسجنهم بلا جرم، إضافة إلى تعذيبهم وإذلالهم كل ذلك يتفق فيه الشرع الحنيف مع المجتمع المدني؛ لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يطالب به الإسلام كل مسلم، كما قال ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»**(١).

وإقامة شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الحصانة التي تحمي إقامة شرع الله في الأرض، والذي منه إقامة حقوق الراعي والرعية على حد سواء بلا ظلم وجور، كما أن ذلك من باب النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، إلا أن الإشكال في ذلك عندما حددوا الوسائل لتنفيذ ذلك بما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني فعرفوها تعريفاً إجرائياً(٢) إقصائياً، مما أوجد مشكلات عدة منها:

**أولاً**: أن التعريفات الإجرائية من عيوبها الانتقائية في اختيار عناصرها التي تتضمنها، فإذا كان تعريف المجتمع المدني هو «مجموعة من المؤسسات غير الإرثية كالأحزاب السياسية والنقابات المهنية والهيئات الاجتماعية والأدبية» فإن في ذلك استبعاداً للمؤسسات الإرثية كالعشائر والهيئات الشرعية، والدعوية، والخيرية، والوقفية.. إلخ. وهذا لا دليل عليه يؤيده وإنما هو مجرد انتقائية بلا برهان، وبناء أيضاً على تأثره بآراء طائفة من الغربيين لمفهومهم للمجتمع المدني نقله عنهم كثيرٌ من الكتاب العرب اللادينيين(٣) مع أن طائفة من الغربيين يدخلون هذه المؤسسات

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٤٩).

(٢) كما هو عند عامة اللادنيين الغربيين والعرب إلا استثناءات قليلة عند كليهما. انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٨٣).

(٣) انظر: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي الكتاب الأول د. سعد الدين إبراهيم (١٤).

الإرثية في المفهوم كالكنيسة[١] مثلاً.

**ثانياً**: أن هذا التعريف الإجرائي للمجتمع المدني يؤدي إلى نتيجة مفادها أن المجتمع الإسلامي لم يعرف في تاريخه بعضاً من قيم ووسائل المجتمع المدني، وهو ما يسمى اليوم بالمؤسسات المستقلة عن الدولة كلياً أو نسبياً[٢] وهذا غير صحيح، فالتاريخ الإسلامي يكذب ذلك. أما القيم فقد كان المجتمع الإسلامي قائماً على بعض هذه القيم كقيمة التطوع، فكثيراً ما حث الإسلام على القيام بأفعال الخير، التي من قبيل إنشاء المساجد وإمامتها، وإنشاء محاضن العلم، والتربية، والإشراف عليها، من المعاهد والمدارس، وتعبيد الطرق، وإنشاء الأوقاف، وتعلم الصناعات، وهذا كله داخل في مفهوم «فرض الكفاية[٣]»، الذي جعل المجتمع المسلم مسئولاً عن الواجبات الاجتماعية العامة، وذلك عن طريق إقامة مؤسسات تسد حاجة الأمة بكل تكويناتها، ومن تلك القيم أيضاً استقلال المؤسسات وهذا الاستقلال ظاهر للعيان كما هو بالنسبة للعلماء، فقد كانت لهم استقلاليتهم في الفتوى ونشر العلم، وكان للقضاء استقلاليته فكان يُحَاكَمُ الحَاكَمَ إذا ظلم مَحكومَه أو عند الاختلاف بينهما في أمر، كما جاء في قصص سطرها تاريخ الإسلام المشرق، وكان الداعم لهذا الاستقلال بصورة رئيسية ما عرف في الإسلام بمؤسسة الوقف[٤]، فلقد كان عنصراً اقتصادياً مهماً في بقاء واستمرار وحماية كثير من مؤسسات المجتمع المسلم.

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاد الفكرية (٨٣).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٦).

(٣) هو ما طولب فعله حتماً من أهل قرية ومحلة، بحيث تسقط مطالبته عن ذمتهم بفعل بعض منهم، وإذا لم يفعله أحد أثموا كلهم: كصلاة الجنازة. انظر: التعريفات (٢٤٤).

(٤) هو في الشرع: حبس العين على ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة. انظر: التعريفات (٣٤٧).

**ـ أما الوسائل لتنفيذ هذه القيم الصالحة للمجتمع المسلم فكانت كثيرة ومتنوعة ومنها:**

١ ـ مؤسسة المسجد أهم مؤسسات المجتمع المسلم، فلقد كان له دور حاسم في الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وشكلت مركز إشعاع ثقافي وتعليمي وتربوي بما كانت تبثه من قيم التضحية والجهاد والتغيير وقيم اجتماعية وأخلاقية، إضافة إلى كونها مكان يلتقي فيه الناس لممارسة عباداتهم.

٢ ـ العلماء والقضاة وأهل الفتيا: لقد كان للعلماء دور بارز على اختلاف تخصصاتهم الدينية من القضاء والفتيا والتعليم في المحافظة على الاستقلال نسبياً عن السلطة في كثير من الأحوال، فكانوا ناصحين للحاكم والمحكوم معاً انطلاقاً من قوله ﷺ: «**الدين النصيحة**... قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: **لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**...»[1].

فالنصح لأئمة المسلمين كان ديدنهم ولو دعا إلى إسماعهم من الحق ما يكرهون الذي هو في الحقيقة خير لهم ولأمتهم، ومن أروع الأمثلة على ذلك ما قام به الإمام أحمد في وجه طغيان الحاكم عندما ألزم الناس بالبدع، فمن لم يطعه قام بفصله من وظائف الدولة أو حبسه، أو قتله، أو تعذيبه، أو حتى الامتناع عن إنقاذه من أسر الكفار بعدم دفع الفدية عنه حتى يقر بالبدعة، وأما نصحهم للأمة فهو بتعليمها أمور دينها، وتثبيت العقيدة في قلوب الناس، وتصحيحها عند الانحراف، وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة.

٣ ـ الجماعات المهنية: لقد عرف المجتمع الإسلامي الجماعات المهنية أو (الأصناف) منذ «القرن السابع الهجري» وذلك على هيئة اجتماع

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٥٥).

أهل كل صنعة تحت قيادة شيخ يختارونه ليراقب جودة الصناعة، ويدافع عن حقوقهم، ويفض خلافاتهم، وكانت علاقة «الأصناف» بالدولة عن طريق «المحتسب» الذي تطور عن صاحب السوق، فإعطاء أهل هذه الأصناف حقوقهم وعدم الجور عليهم كان من مهامه.

٤ ـ نقابات التجار: كان لكل طائفة من التجار شيخ لهم، وكان هؤلاء الممثلين يجتمعون في مجلس كبير يضعون عليه رئيساً وتاجراً كبيراً كما كان يسمى بـ«الشاه بندر» وكانت له مكانة مرموقة عند أهل الحكم والناس، وكان يقوم بخدمة مصالح التجار ورفع الظلم عنهم وتخفيف وطأة رجال الحكم عليهم وخاصة في مسألة جباية الضرائب منهم.

٥ ـ الوقف: كان للوقف دور بارز وهام، فهو الضامن لاستقلال مؤسسات المساجد والمدارس، والمعاهد العلمية، والعلماء، والقضاة، وأهل الافتاء، إذ كان يمول هذه المؤسسات وغيرها، فأغناها عن السلطة السياسية، وأعطاها هامشاً من الحرية كبيراً للإصلاح والنقد والتوجيه[١].

فالأمة المسلمة بإمكانها اليوم الاستفادة من هيكلة مؤسسات المجتمع المدني، من حيث الإدارة والوسائل الفاعلة في الواقع، وكيفية التعامل مع الرعية والراعي على حد سواء، بما لا يكون فيه إخلال بواجب شرعي وهذا يسمح لمؤسسات المجتمع المسلم بتطوير هيكلتها وإدائها على الوجه الأحسن ولا ضير من ذلك أبداً، بل هذا سبب في بقائها واستمراريتها وفاعليتها.

---

(١) انظر: في إثبات وجود هذه القيم والوسائل في التاريخ الإسلامي: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٩٩ ـ ١١٧)؛ ومستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٨)؛ المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية (١٠٥ ـ ١٠٦)؛ وقيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي د. أكرم ضياء العمري (١/ ١١٥ ـ ١٢٥ ـ ١٣٤ ـ ١٤٥).

**ثالثاً**: أن استبعاد مؤسسات المجتمع المسلم التاريخية كان في الحقيقة من الأسباب الرئيسية في فشل المجتمع المدني في البلاد العربية، وذلك لأن قيم مؤسسات المجتمع المسلم متجذرة في هذه المجتمعات، بحكم انتمائها الديني وتقاليدها الاجتماعية وثقة الناس بها وبالقائمين عليها وتلبيتها لحاجاتهم. فالمساجد والعلماء وأهل الفتيا والمعاهد والمدارس الدينية والأوقاف جميعها لها دورها الفاعل المشاهد في إصلاح كثير من قضايا المجتمع وإيجاد حلول لكثير من مشكلاته، وذلك لما تهدف إليه هذه المؤسسات الدينية من غرس قيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي هي المورد الأكبر والدافع الأعظم للإصلاح. فالمنكر في الإسلام يشمل جميع أنواع الظلم البشري بدءاً من الشرك بالله، وانتهاء بقتل النفوس المعصومة، ونهب الأموال المحترمة، وإبطال الحقوق التي قدرها الشارع للفرد المقيم في ديار الإسلام مسلماً كان أم كافراً، وقيم بذل المعروف بجميع صوره وأنواعه، وقيم التكافل والتعاون بين أفراد المجتمع المسلم، وقيم الصدق والأمانة والإخلاص والمراقبة الذاتية للإنسان لنفسه وخشيته من الله، كل هذه القيم كان لها دور في حصانة المجتمع المسلم من الخلل والزلل وهذا ما لم تستطع توفيره قيم ومؤسسات المجتمع المدني الذي يستبعد هذه المؤسسات الدينية والاجتماعية الإرثية، فإلغاء هذه المؤسسات وما تحمله من قيم كان له دور في إفلاس ما يسمى بـ«المجتمع المدني العربي» ذي الصبغة اللادينية، وهذا الاستبعاد لمؤسسات المجتمع الإسلامي التاريخية أو حتى المعاصرة سببه أيضاً تضخيم في قيمة مفهوم المجتمع المدني وتأثيراته في حل مشاكل المجتمع والواقع السياسي عند المنادين به، لذلك ما لبث أن تبين للمنادين به كثيرٌ من أزماته فأصبح هناك ما يعرف بأزمة المجتمع المدني، فالذي كان يُعوَّل عليه في حل أزمات المجتمع أصبح أزمة بل مجموعة من الأزمات، بدءاً من أزمة التعددية التي ينادي بها المجتمع المدني التي أصبحت بحد ذاتها عناصر مكرَّسة لتفتيت

القوى، والتجزئة، والتشرذم، وذلك من خلال استبعاد قوى أخرى مخالفة للفكر اللاديني من المشروع الحضاري لبناء مستقبل الأمة[١]، وكذلك أزمة الحرية الموعودة التي ينادي بها المجتمع المدني التي يزعم أنها لا تتحقق إلا عن طريقه فأين هذه الحرية من سياسة الإقصاء والإبعاد للمتمسكين بدينهم، ومنعهم في بلدان العالم الإسلامي من ممارسة أبسط حقوقهم في العبادة ولبس الزي الإسلامي كالحجاب، ونشر أفكارهم التي شوهها غيرهم، ورفع الظلم عن أنفسهم من ممارسة القتل والسجن والتعذيب والفصل من أعمالهم... إلخ. هذا كله يحدث في المجتمعات المدنية في كثير من البلاد العربية والإسلامية بل والبلدان الغربية ولذلك قال «هيغل»: إن المجتمع المدني ليس شرطاً للحرية وإطاراً طبيعياً لها[٢]، وكذا أزمة الاختراق الخارجي لهذه المؤسسات من قبل دول وجهات مشبوهة تقدم الدعم المالي والإعلامي لهذه المؤسسات المدنية، لكن هذا الدعم لم يكن قط إلا لأجل تنفيذ سياسات معينة للداعمين ففقدت مؤسسات المجتمع المدني بذلك استقلالها، الذي هو أهم قيمها التي كافحت من أجل حصوله[٣]، كذلك أزمة الفساد الداخلي الذي أزكمت رائحته الأنوف في كثير من مؤسسات المجتمع المدني، ولقد ذكر د. الحبيب الجنحاني أحد رموز المجتمع المدني شيئاً من ذلك، فقال إن هناك: «خطر تحول مؤسسات المجتمع المدني إلى خدمة المصالح الخاصة أو السعي إلى الربح المادي، أو الوصول إلى مراكز النفوذ السياسي والاقتصادي. وقد تتعقد الأوضاع في مجتمع ما يبلغ الصراع بين قوى المجتمع المدني حد العنف،

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٢٠٥).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٢).

(٣) انظر: في ذلك على سبيل المثال، كتاب الجماعات الأهلية بين التمويل والتطبيع ذُكرت فيه كثير من الحقائق والوثائق التي تثبت تورط كثير من مؤسسات المجتمع المدني مع الكيان الصهيوني والغرب بصورة عامة لأجل تنفيذ أهدافهم.

فلا ننسى أن العاملين في منظمات المجتمع المدني تختلف رؤاهم وتتباين مصالحهم»[١] وقال أيضاً عن صورة من مؤسسات المجتمع المدني وهي الأحزاب السياسية المعارضة للدولة بأنها: «تحولت في بعض الحالات إلى أحزاب ذيلية تؤدي مهمتها الديكورية[٢] وفي حالات أخرى إلى تكتلات فئوية معزولة عن مشاغل الناس من جهة أخرى»[٣] فأزمة الفساد الداخلي المتمثل في تسخير مؤسسات المجتمع المدني للمصالح الخاصة للقائمين عليها هو ما جعل «هيغل» يرى أن المجتمع المدني يتكون من أفراد لا يرون غير مصالحهم الخاصة ويتعاملون فيما بينهم لتحقيق حاجاتهم المادية، فالمجتمع المدني عند «هيغل» هو مجتمع الحاجة والأنانية، وعلى هذا فهو لديه بحاجة مستمرة إلى المراقبة الدائمة من الدولة لا العكس كما يظنه أتباع المجتمع المدني[٤].

ـ فتبين إذاً أنه لا وجود لمجتمع مدني بصورة وردية مشرقة كما نادى بذلك طويلاً الداعون له، بقي أن أقول: إذا كان هنالك من نفع في المجتمع المدني يمكن للأمة الإسلامية الاستفادة منه، فهو فيما قامت به هذه المؤسسات من أساليب متطورة وفاعلة في هيكلت مؤسساتها وإيجاد الوسائل الفاعلة لتكون مؤثرة في المجتمع بصورة مستمرة وإدارتها الموفقة في بعض الأزمات التي نجحت فيها.

**ـ المصطلح البديل لـ«المجتمع المدني»:**

مع الإقرار السابق بوجود بعض النفع في مفهوم المجتمع المدني إلا أن لفظ «المجتمع المدني» لا يمكن قبوله بحال لما يلي:

---

(١) المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٣٤ ـ ٣٥).

(٢) إن الدكتور الجنحاني الناقد لهذه المظاهر السيئة التي وقع فيها المجتمع المدني لم يسلم هو منها فلقد وقع في شيء من ذلك فهو من المؤيدين لترشيح الرئيس التونسي زين العابدين بن علي لولاية رئاسية جديده على اعتبار أن ابن علي خيار للمستقبل؟!.

(٣) المصدر السابق (٤٠).

(٤) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي (٢٢).

١ ـ من المعلوم أن الألفاظ ومعانيها بينهما علاقة اتصال وثيقة دائمة، وهذا اللفظ محمل بدلالات وقيم مخالفة صراحة للكتاب والسنة بل ومحاربة لهما، فلا يجوز بحال استعمال هذا اللفظ، فإن الشارع قد نهانا عن استعمال الألفاظ المجملة المشتملة على حق وباطل، لما فيها من الباطل الذي قد يغيب عن ذهني المتكلم والسامع ومن ذلك مصطلح «المجتمع المدني».

٢ ـ لما فيه من الإقصائية لمؤسسات المجتمع الإسلامي السابق ذكرها، التي أثبت التاريخ والواقع فاعليتها على مستوى الفرد والمجتمع والدولة معاً، فتجاوزت في ذلك ما عجز المجتمع المدني عن فعله، مما يدعو إليه من الفاعلية في بناء الأمة ومستقبلها.

٣ ـ لقد ثبت أن مصطلح المجتمع المدني ـ كما سبق ـ مصطلح غير علمي، يشتمل على غموض في كثير من جوانبه وما كان كذلك يجب عدم الأخذ به، فالواجب الاهتمام بالمصطلحات الدقيقة لفظاً ومعنى.

ـ ولأجل هذه الأسباب كان لبعض الباحثين اقتراحات في استبدال هذا المصطلح. فالدكتور «سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل» يقترح مصطلح «مؤسسات الأمة» لما فيه من تمايز عن مؤسسات السلطة، لكن هذا التمايز لا يفترض العلاقة الصراعية أساساً بينهما، بل ذلك استثناء عند انحراف السلطة السياسية وبضوابط شرعية معينة، مع إمكانية أن تكون العلاقة بينها علاقة تكافل ومؤسسات الأمة عنده تشتمل على المؤسسات الإرثية والمعاصرة كالحركات الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدني التي لا تخالف الإسلام وتقاليده، وهي جميعاً ترتبط بقضايا ومجالات تمس كيان الأمة وجماعاتها المتنوعة بين عناصر الطوعية والالتزام والواجب[١].

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (٩٧).

بينما يرى الدكتور «محمد مورو» أن مصطلح «العمل الأهلي» هو البديل الأفضل لمصطلح المجتمع المدني «لأن مصطلح المجتمع المدني يمكن أن يعبر عن أشياء أخرى أوسع أو أكبر ويمكن أن يضم الأهلي وغير الأهلي، وكذلك فإن المصطلح في حد ذاته يحمل مضامين أيديولوجية ومعرفية ومرجعية لا تصلح لتوصيف ذلك القطاع، وبالتحديد في المجتمعات العربية والإسلامية»(١).

والحقيقة أن المصطلح الذي يجب اختياره كبديل لا بد أن يكون واضح الدلالة في قيمه وهذا ما لا أجده في مصطلحي «مؤسسات الأمة» «والعمل الأهلي» فكلاهما اشتركا في التركيز على الوسائل التنفيذية لإقامة قيم معينة ولم يبرز خلاله انتسابها لقيم الإسلام، حتى لفظ «الأمة» في مصطلح الدكتور سيف الدين إسماعيل هو مفهوم لدينا إذا كان الخطاب بين المسلمين، وإن كان هو حقيقة يصلح إطلاقه على كل أمة مسلمة أو كافرة كما هو في دلالته اللغوية، وكذلك لفظ «الأهلي» في المصطلح الآخر.

والمصطلح الذي أراه ـ والله أعلم ـ معبراً عن القيم الإسلامية ووسائل إقامتها هو مصطلح «المجتمع الإسلامي».

أو يمكن أن نقول «مؤسسات المجتمع الإسلامي أو المسلم» لأن إضافة المؤسسات إلى المجتمع الإسلامي أو المسلم يعطي انطباعاً بأن هذه المؤسسات محكومةٌ بقيم المجتمع الإسلامي التي هي مستمدة من الإسلام الذي لأجله وصفت هذه المجتمعات بأنها إسلامية أو مسلمة.

---

(١) المجتمع الأهلي (١٠٨).

# الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. . . وبعد:

فبعد أن منَّ الله عليّ بإتمام هذا البحث، فإنني سأذكر بعض أهم النتائج التي توصلت إليها وهي على النحو التالي:

١ ـ أن المراد بضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية هو موافقة المصطلحات العقدية والفكرية للكتاب والسنة، واللغة العربية، والواقع الاجتماعي للأمة الإسلامية مما فيه نفع لها.

٢ ـ أن التعريف الصحيح للمصطلح هو «الكلمة التي خصصها الاستعمال في علم من العلوم، أو فن من الفنون، أوصناعة من الصناعات بمفهوم معين» فلا يشترط اتفاق عدد معين على تسمية المصطلح مصطلحاً، بل لو وضع الإنسان مصطلحاً له، واستعمله لجاز تسمية ذلك بالمصطلح.

٣ ـ أن العقيدة في الاصطلاح لها معنيان:

أ ـ من حيث الاصطلاح العام فتشمل جميع عقائد الناس وهي «الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده».

ب ـ من حيث الاصطلاح الخاص: وهو معناه الوارد في الشرع فتكون هي «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره».

٤ ـ أن الفكر من حيث الاصطلاح يشمل فعل العقل أو القلب الذي هو التأمل أو النظر، ويشمل أيضاً النتيجة المترتبة على التأمل والنظر.

٥ ـ أن العلاقة بين العقيدة والفكر علاقة توافقية بين معنى العقيدة في الاصطلاح العام والفكر، أما معنى العقيدة في الاصطلاح الخاص الشرعي فهو يختلف عن معنى الفكر من حيث مصدر كل منهما، وثبات معناهما، ووضوح دلالاتهما.

٦ ـ أن المراد بالسنة الواردة كميزان لقبول المصطلح هي السنة المحضة أو الخاصة المقابلة للبدعة باختلاف أنواعها، وهي التزام ما كان عليه النبي ﷺ في العقائد اعتقاداً واستدلالاً، أي: سنة خالصة من شوائب البدع وطرق استدلالها.

٧ ـ أن المراد بالجماعة هم الذين اجتمعوا على وجوب اتباع ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ من العقائد، والأقوال، والأعمال.

٨ ـ أن تاريخ نشأة المصطلحات بدأ من تاريخ وجود الإنسان على هذه الأرض، أي من آدم عليه السلام، فآدم عندما أنزله الله إلى الأرض كان يعرف مصطلحات دينه الذي يعبد به ربه كمصطلح التوحيد، والعبادة، والدعاء... إلخ، ثم أحدثت الإنسانية بعد ذلك مصطلحاتها العقدية والعملية، والصناعية... إلخ.

٩ ـ أن علم المصطلح اليوم له صلة بكثير من العلوم المعاصرة كعلم الاجتماع، والنفس والتشريح، والفيزياء... إلخ، فلا يستغنى اليوم عن معرفة هذه العلاقة لإدراك معاني المصطلحات في سائر العلوم.

١٠ ـ أن من أهم أسباب نشأة المصطلحات، العلوم المختلفة سواء كانت علوماً شرعية دينية، أم لغوية، أم تاريخية، أم علوماً طبيعية... إلخ إضافة إلى دور الاقتصاد، والسياسة، وخاصة السياسات غير المعلنة التي تتولاها المخابرات العالمية.

١١ ـ أن الاستعمال الباطل للمصطلحات الشرعية والوضعية كان له آثار سلبية خطيرة من أهمها: الفتنة في الدين، وفساد التصورات العقلية واللسانية، والإفساد في الأرض واشتغال المسلم عما ينفعه إلى ما فيه نفع أعدائه.

١٢ ـ وجوب الالتزام بمصطلحات الكتاب والسنة وعدم إبدالها بغيرها إلا في حالتين:

أ ـ إذا كان المخالف لنا لا يفهم خطابنا له إلا باصطلاحه بشرط أن تكون المعاني صحيحة.

ب ـ لبيان ضلالهم وكشف زيفهم.

١٣ ـ أن تفسير مصطلحات الكتاب والسنة يكون عن طريق بيان الكتاب والسنة لهما، فإن لم يوجد ففي تفسير صحابة رسول الله ﷺ، فإن لم يوجد ففي تفسير اللغة العربية لذلك.

١٤ ـ إن صور الإلحاد الواقعة على الكتاب والسنة ومصطلحاتها ترجع إلى أصلين هما:

**الأصل الأول**: التغيير لمصطلحات الكتاب والسنة من خلال استبدالها بمصطلح آخر وضعي كتسمية المشركين لرسول الله بالساحر والمجنون... إلخ.

**الأصل الثاني**: التغيير لمصطلحات الكتاب والسنة من خلال استبدال معانيها التي وضعها الشارع لها، وأراد منا فهمها بمعانٍ أخرى مخالفة لذلك كمن جعل معنى الإيمان الإلحاد. . . إلخ.

١٥ ـ أن العقل المسلم يحق له أن يضع ما يشاء من المصطلحات في سائر مجالات الحياة مما يحتاج إليه ما دام ملتزماً بتلك الضوابط.

١٦ ـ أن المصطلحات المجملة المشتملة على حق وباطل يستفصل عن معناها، فما كان فيها من حق قبل، وما فيها من باطل رد، ويبحث لما بقي من المعنى الحق عن مصطلح شرعي إن وجد وإلا غيره من المصطلحات والألفاظ الصحيحة.

١٧ ـ أن هنالك علاقة بين الألفاظ والمعاني؛ وهذه العلاقة وثيقة لا انفصال بينهما أبداً، وأساسها الإلهام الرباني للبشر.

١٨ ـ أن معرفة معاني الألفاظ في اللغة تؤخذ عن طريق السماع، فما ثبت سماعه من كلام العرب أخذ به، أما القياس فلا تؤخذ اللغة منه على الصحيح.

١٩ ـ الألفاظ المشتركة والمتواطئة تفهم من خلال القرائن التالية:

أ ـ قرينة الاستعمال، فالاستعمال الغالب لمعنى ذلك اللفظ هو المقدم، إلا إذا دل الدليل على أن المراد غير هذا المعنى الشائع في الاستعمال فيصار حينئذ إليه.

ب ـ قرينة السياق، فسياق الكلام هو الذي يبين معنى الألفاظ، وهو قسمان: سياق المقال، وسياق الحال وهو يشمل حال المتكلم والمخاطب، الزمان، المكان.

٢٠ ـ لا بد من مراعاة تغير معنى المصطلح، فالمصطلح قد يتغير معناه من مجال علمي إلى مجال علمي آخر، أو من زمن إلى زمن، أو من

مكان إلى مكان، وسبب التغيير يرجع إلى أسباب عديدة منها: الاستعمال، التخصص العلمي، التطورات الاجتماعية، والاقتصادية، والزمان، والمكان... إلخ.

٢١ ـ للمسلمين أن يأخذوا عن المخالف لهم في الدين ما يحتاجونه من المصطلحات، وذلك بضوابط منها: أن يكون الأخذ عند الحاجة، والحاجة تقدر بقدرها، ومنها أن يكون ما يؤخذ عنهم مما يراد الاستفادة منه خالياً من مخالفة الكتاب والسنة واللغة العربية والواقع الاجتماعي للأمة المسلمة، وأن يكون نافعاً لنا في وقتنا الراهن، وهذا الأخذ يشمل العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء، والوسيلة في هذا الأخذ هي الترجمة التفسيرية.

٢٢ ـ أنه لا يحق لأحد إبطال مصطلحات الآخرين مما وضع للمعاني والمفاهيم المحدثة، سواء كان هذا المبطل للمصطلح عالماً، أو مؤسسة علمية كمجامع اللغة العربية، فإلزام الناس بقول ما مما ليس هو وارداً في الشرع هو أمر باطل لا دليل عليه، اللهم إلا إذا كان أراد واضع المصطلح الجديد استبدال مصطلح قد استقر معناه منذ سنين متطاولة وصار شائعاً في الاستعمال، مع عدم مخالفته للكتاب والسنة، واللغة، والواقع الاجتماعي، فحينئذ من يصنع ذلك يُردُ عليه ما أتى به؛ لأن في قبول صنيعه خلطاً وإرباكاً للناس وقطعاً للتواصل بينهم، وهذا ما لا يُقبل أبداً تحت أي ذريعة.

# فهرس بأهم المصادر والمراجع

١ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**: لابن بطة عبيد الله بن محمد العكبري، الكتاب الأول (الإيمان) تحقيق: رضا بن نعسان معطي، والكتاب الثاني (القدر) تحقيق: د. عثمان عبد الله آدم، الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) تحقيق: د. يوسف الوابل، دار الراية، الرياض، ط(٢)، ١٤١٥هـ.

٢ ـ **الاتجاه العقلي في التفسير**: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(٥)، ٢٠٠٣م.

٣ ـ **الإتقان في علوم القرآن**: للسيوطي عبد الرحمٰن بن أبي بكر، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٤ ـ **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، د. مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٥ ـ **أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية**: د. يوسف خلف العيساوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٦ ـ **إحصاء العلوم**: للفارابي، تحقيق: د. عثمان أمين، دار بيبليون، باريس، ط(بدون)، ت(بدون).

٧ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: لابن حزم الظاهري علي بن أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: للآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق: أحد الأفاضل، بدون (اسم الدار والبلد والطبعة والتاريخ).

٩ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: للقرافي أحمد بن إدريس، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط(٢)، ١٤١٦هـ.

١٠ ـ **إحياء علوم الدين**: للغزالي أبو حامد محمد، دار الخير، بيروت، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

١١ ـ **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصر المشروع الثقافي العربي)**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط(١)، ٢٠٠١م.

١٢ ـ **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**: للدينوري عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: عمر محمود أبو عمر، دار الراية، الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

١٣ ـ **الأديان في تاريخ شعوب العالم**: سيرغي أ. توكاريف، ترجمة: د. أحمد م. فاضل، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط(١)، ١٩٩٨م.

١٤ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**: للشوكاني محمد بن علي، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، المكتبة التجارية، ودار الكتبي، القاهرة، ط(١)، ١٤١٣هـ.

١٥ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(٣)، ١٤٢٢هـ.

١٦ ـ **أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر (مقدمة تاريخية عامة)**: محمد سواعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٩٩٩م.

١٧ ـ **أساس التقديس في علم الكلام**: لفخر الدين الرازي، تقديم ودراسة: د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(١)، ١٩٩٣م.

١٨ ـ **الاستقامة**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

١٩ ـ **استقبال الآخر (العرب في النقد العربي الحديث)**: سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(١)، ٢٠٠٤م.

٢٠ ـ **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**: د. محمود فهمي حجازي، مكتبة غريب، مصر، ط(بدون)، ت(بدون).

٢١ ـ **أسس علم اللغة**: ماريو باي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط(٨)، ١٤١٩هـ.

٢٢ ـ **الإسلام على مفترق الطرق**: محمد أسد، ترجمة: د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط(بدون)، ١٩٨٧م.

٢٣ ـ **الإسلام والحضارة الغربية**: محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط(بدون)، ١٣٥٣هـ.

٢٤ ـ **الإسلام والمصطلحات المعاصرة**: أنور الجندي، دار الهداية، القاهرة، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢٥ ـ **الإشارات والتنبيهات**: لأبي علي بن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط(٣)، ت(بدون).

٢٦ ـ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**: لابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٣هـ.

٢٧ ـ **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**: للبلخي مقاتل بن سليمان، تحقيق: د. عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٢٨ ـ **الاعتصام**: للشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد، البحرين، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٢٩ ـ **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**: للبيهقي أحمد بن الحسين ابن علي، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، وتقديم: الشيخ عبد الرحمٰن المحمود، وتحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الهدى النبوي، المنصورة، ط(٢)، ١٤٢٧هـ.

٣٠ ـ **الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط(١٥)، ٢٠٠٢م.

٣١ ـ **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**: للخطابي حمد بن محمد، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمٰن آل سعود، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤٠٩هـ.

٣٢ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط(بدون)، ١٤٠٧هـ.

٣٣ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم تحقيق: د. ناصر عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط(٣)، ١٤١٣هـ.

٣٤ - **إلى أين مع الجديد؟ في فتنة الحداثة والمعاصرة**: أ.د. إبراهيم السامرائي، قدم له وراجعه: د. محمد خير البقاعي، دار ابن حزم الرياض، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٣٥ - **أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)**، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٣٦ - **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**: للخياط عبد الرحيم بن محمد المعتزلي، تقديم ومراجعة، محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٣٧ - **أهمية البحث في النظام المعرفي**: للدكتور عبد الوهاب المسيري، ضمن حلقة دراسية بعنوان نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، ١٤٢٠هـ.

٣٨ - **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**: لليماني محمد بن المرتضى، صححه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤٠٣هـ.

٣٩ - **بدائع الفوائد**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق: علي العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٤٠ - **البرهان في علوم القرآن**: للزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(بدون)، ١٤٢٢هـ.

٤١ - **البلغة في أصول الفقه**: للقنوجي محمد صديق حسن خان، تحقيق: نذير محمد مكتبي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٤٢ - **بناءالمفاهيم الإسلامية**: د. سيف الدين عبد الفتاح، نهضة مصر، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٣م.

٤٣ - **البوذية (تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها)**: د. عبد الله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، الرياض، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٤ - **بيان الدليل على بطلان التحليل**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٤٥ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد اللاحم وآخرون، وزارة الشؤون الإسلامية مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، ط(بدون)، ١٤٢٦هـ.

٤٦ ـ **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية**: د. جمال الدين الشيال مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٧ ـ **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**: د. جمال الدين الشيال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٨ ـ **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث** (١٦٠١ ـ ١٩٧٧م): رونالدسترومبرج ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط(٣)، ١٤١٥هـ.

٤٩ ـ **تاريخ الفكر العربي على أيام ابن خلدون**: عمر فرّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط(٤)، ١٩٨٣م.

٥٠ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**: يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط(٥)، ت(بدون).

٥١ ـ **تاريخ الفلسفة**: إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط(١)، ١٩٨٧م.

٥٢ ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط(٣)، ١٩٩٨م.

٥٣ ـ **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**: أ. د محمد السيد الجليند، سلسلة تصحيح المفاهيم (٥) دار قباء، القاهرة، ط(بدون) ١٩٩٩م.

٥٤ ـ **تأملات في المصطلح الحديثي نشأة ومصادر**: للدكتور فاروق حماده، ضمن ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنشائية بجامعة سيدي محمد عبد الله بفاس، ط(١)، ١٤١٤هـ.

٥٥ ـ **تأويل مختلف الحديث**: لابن قتيبة محمد عبد الله بن مسلم، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

٥٦ ـ **تجديد الفكر الإسلامي**: جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٥٧ ـ **تجديد الفكر العربي**: د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٥٨ ـ **التحول الديمقراطي والمجتمع المدني**: د. عبد الوهاب حميد رشيد، دار المدى، دمشق، ط(١)، ٢٠٠٣م.

٥٩ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**: للسيوطي عبد الرحمٰن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢)، ١٣٩٩هـ.

٦٠ ـ **التدمرية**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، طبع شركة العبيكان، الرياض، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٦١ ـ **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**: للقرطبي محمد بن أحمد، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط(بدون)، ١٤٢٣هـ.

٦٢ ـ **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**: د. حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط(٣)، ١٩٨٧م.

٦٣ ـ **التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)**: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(٢)، ١٩٩٩م.

٦٤ ـ **الترجمة إبداع أم انصياع؟**: لنور الهدى باديس النويري، ضمن أبحاث مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ط(١)، ٢٠٠٠م.

٦٥ ـ **الترجمة بين الأمانة والخيانة**: لعبد السلام المسدي، ضمن أبحاث مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ط(١)، ٢٠٠٠م.

٦٦ ـ **الترجمة بين النص والمرجع**: لبناصر البعزائي، ضمن ندوة الترجمة والتأويل، كلية الآداب بالرباط، ط(١)، ١٩٩٥م.

٦٧ ـ **الترجمة سيرورة تواصل وتناصّ**: (عن الأمانة في الترجمة الأدبية) لرشيد بنحدو ضمن ندوة الترجمة والتأويل، كلية الآداب بالرباط، ط(١)، ١٩٩٥م.

٦٨ ـ **الترجمة نظرة مستقبلية**: لمحمد جبريل، ضمن أبحاث مؤتمر قضايا الترجمة وإشكالياتها، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ط(١)، ٢٠٠٠م.

٦٩ ـ **الترجمة والتواصل**: د. محمد الديداوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(١)، ٢٠٠٠م.

٧٠ ـ **الترجمة وعلوم النص**: ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف، ترجمة: د. محيي الدين حميدي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، ط(بدون)، ١٤٢٣هـ.

٧١ ـ **التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي**: جميل بن حبيب اللويحق، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٧٢ ـ **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**: عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الأردن، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٧٣ ـ **التطور اللغوي (مظاهره وعلله وقوانينه)**: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(بدون)، ١٤١٧هـ.

٧٤ ـ **التعريفات**: للجرجاني علي بن محمد، تحقيق: د. محمد المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٧٥ ـ **تفسير ابن أبي زمانين المسمى (تفسير القرآن العزيز)**: لابن أبي زمانين محمد بن عبد الله، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط(٢)، ١٤٢٦هـ.

٧٦ ـ **تفسير ابن كثير المسمى (تفسير القرآن العظيم)**: لابن كثير إسماعيل بن عمر الدمشقي، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، ط(٢)، ١٤٢٥هـ.

٧٧ ـ **تفسير أبي السعود المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)**: لأبي السعود محمد بن محمد العمادي الحنفي، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمٰن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٧٨ ـ **تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل)**: للبغوي الحسين بن مسعود، تحقيق: محمد النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٧٩ ـ **تفسير السعدي المسمى (تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان)**: للسعدي عبد الرحمٰن بن ناصر، مؤسسة الريان، بيروت، ط(بدون)، ١٤١٨هـ.

٨٠ ـ **تفسير السمعاني المسمى (تفسير القرآن)**، للسمعاني أبو المظفر منصور بن محمد المروزي، تحقيق: أبو تميم ياسر إبراهيم، وأبو بلال غنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٨١ ـ **تفسير الشنقيطي المسمى (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن)**: للشنقطي محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط(بدون)، ١٤١٣هـ.

٨٢ ـ **تفسير الشوكاني المسمى (فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير)**: للشوكاني محمد بن علي، دار المعرفة، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٨٣ ـ **تفسير الطبري المسمى (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**: للطبري محمد بن جرير، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار عالم الكتب، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٨٤ ـ **تفسير القرطبي المسمى (الجامع لأحكام القرآن)**: للقرطبي محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: محمد الحفناوي ومحمود عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط(بدون) ١٤٢٣هـ.

٨٥ ـ **تفسير القنوجي المسمى (فتح البيان في مقاصد القرآن)**، للقنوجي صديق بن حسن النجاري، تحقيق: عبد الله الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط(بدون) ١٤١٢هـ.

٨٦ ـ **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**: د. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٨٧ ـ **التفكير واللغة**: جوديث جرين، ترجمة: د. عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(بدون)، ١٩٩٢م.

٨٨ ـ **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، للعراقي عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ط(بدون)، ١٤٠١هـ.

٨٩ ـ **تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد بن علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٩٠ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: لابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري، تحقيق: أسامة إبراهيم وحاتم بن أبو زيد، الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ط(٣)، ١٤٢٥هـ.

٩١ ـ **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٩٢ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**: محمد أحمد عبد الرحمٰن الملطي الشافعي، تحقيق: يمان بن سعد المياديني، رمادي، الدمام، ط(١)، ١٤١٤هـ.

٩٣ ـ **تهافت الفلاسفة**: للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط(٧)، ت(بدون).

٩٤ ـ **تهذيب التهذيب**: لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٩٥ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**: عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٩٦ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، بدون (اسم الدار والبلد والطبعة وتاريخها).

٩٧ ـ **جامع الرسائل**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ط(٢)، ١٤٠٥هـ.

٩٨ ـ **جامع كرامات الأولياء**، للنبهاني يوسف بن إسماعيل، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢)، ١٤٢٢هـ.

٩٩ ـ **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة**: للأصبهاني إسماعيل ابن محمد بن الفضل، تحقيق: محمد بن محمود أبو رحيم، دار الراية، الرياض ط(١)، ١٤١١هـ.

١٠٠ ـ **الحداثة العربية مواقف وأفكار**: محمد سعيد طالب، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط(١)، ٢٠٠٣م.

١٠١ ـ **الحدود الفلسفية**: للأديب اللغوي أبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٩٨٩م.

١٠٢ ـ **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**: لابن فورك محمد بن الحسن الأصبهاني، تعليق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٩٩٩م.

١٠٣ ـ **الحدود والرسوم**: ليعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٩٨٩م.

١٠٤ ـ **الحدود**: لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٩٨٩م.

١٠٥ ـ **الحدود**: لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٩٨٩م.

١٠٦ ـ **حرب المصطلحات**: إعداد د. عبد الوهاب المسيري وآخرون، تحرير: أحمد عبد الرحيم، إشراف وتقديم: صلاح الدين حافظ، من مطبوعات اتحاد الصحفيين العرب، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٢م.

١٠٧ ـ **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**: د. محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، الأردن، ط(٢)، ١٤٠٦هـ.

١٠٨ ـ **حصاد الهشيم**: إبراهيم عبد القادر المازني، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط(بدون)، ٢٠٠٣م.

١٠٩ ـ **الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية**: أ. د توفيق يوسف الواعي، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط(٢)، ١٤٢٥هـ.

١١٠ ـ **الحضارة، الثقافة، المدنية (دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم)**: نضر محمد عارف، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط(بدون)، ١٤١٤هـ.

١١١ ـ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**: طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(١)، ٢٠٠٥م.

١١٢ ـ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط(١)، ٢٠٠٢م.

١١٣ ـ **الحكم والقضية في العلمية والترجمية (وجهة نظر إبستيمولوجية)**: لعبد السلام بن ميس، ضمن ندوة الترجمة والتأويل، كلية الآداب بالرباط، ط(١)، ١٩٩٥م.

١١٤ ـ **حول تشكيل العقل المسلم**: عماد الدين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط(٥)، ١٤١٥هـ.

١١٥ ـ **حياة اللغة العربية**: محمد الخضر حسين، إعداد وضبط: علي الرضا الحسيني، الدار الحسينية للكتاب، تونس، ط(٣)، ١٤١٣هـ.

١١٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل أو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

١١٧ ـ **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية**: د. هادي أحمد فرحان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

١١٨ ـ **دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**: د. سعود عبد العزيز الخلف، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

١١٩ ـ **دراسات في التصوف**: إحسان إلاهي ظهير، تقديم: الشيخ صالح بن محمد اللحيدان، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط(١)، ١٤٠٩هـ.

١٢٠ ـ **دراسات في تأصيل المعربات والمصطلح من خلال (تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية لابن كمال باشا)**: د. حامد صادق قنيبي، دار الجيل، بيروت، ودار عمار، الأردن، ط(١)، ١٤١١هـ.

١٢١ ـ **الدراسة المصطلحية مفهوماً ومنهجاً**: لحسين كنوان، ضمن ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد عبد الله بفاس، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١٢٢ ـ **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة)**: د. أحمد محمد جلي، مركز الملك فيصل، الرياض، ط(٢)، ١٤٠٨هـ.

١٢٣ ـ **دلائل النبوة**: لأبي نعيم الأصبهاني، تحقيق: د. محمد رواس قلعة جي وعبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٦هـ.

١٢٤ ـ **الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم**، د. علي الطويل، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٧هـ.

١٢٥ ـ **دلالة الألفاظ**: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط(٦)، ١٩٩١م.

١٢٦ ـ **دلالة السياق**: ردة الله بن ردة الطلحي، سلسلة الرسائل العلميةالموصى بطبعها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

١٢٧ ـ **الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية**، د. عبد الكريم نوفان عبيدات، دار النفائس، الأردن، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

١٢٨ ـ **الدلالة اللفظية**: د. محمود عكاشة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط(بدون)، ٢٠٠٢م.

١٢٩ ـ **دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية**: لعز الدين البوشيخي، ضمن ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد عبد الله بفاس، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١٣٠ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**: لابن رجب عبد الرحمٰن بن أحمد، تحقيق: د. عبد الرحمٰن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

١٣١ ـ **الرد على الجهمية**: للدرامي عثمان بن سعيد، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ط(٢)، ١٤١٦هـ.

١٣٢ ـ **الرد على المنطقيين**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط(٢)، ت(بدون).

١٣٣ ـ **رسائل الإصلاح**: محمد الخضر حسين، دار الإصلاح، الدمام، ط(بدون)، ت(بدون).

١٣٤ ـ **رسائل العدل والتوحيد**: تأليف: الحسن البصري والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

١٣٥ ـ **الرسالة**: للشافعي محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

١٣٦ ـ **روح الفلسفة الحديثة**: جوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٣م.

١٣٧ ـ **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**: للنجدي محمد بن عبد الله بن حميد، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد ود. عبد الرحمٰن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤١٦هـ.

١٣٨ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٤)، ١٤٠٥هـ.

١٣٩ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

١٤٠ ـ **السنة**: لابن أبي عاصم أحمد بن عمرو، تحقيق: أ. د باسم الجوابرة، دار الصميعي، الرياض، ط(١)، ١٤١٩هـ.

١٤١ ـ **سنن ابن ماجه**: لابن ماجة محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

١٤٢ ـ **سنن أبي داود**: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق: عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، بيروت، ط(١)، ١٣٩٤هـ.

١٤٣ ـ **سنن الترمذي المسمى (الجامع الصحيح)**: للترمذي محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

١٤٤ ـ **سنن النسائي**: للنسائي أحمد بن شعيب، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٩هـ.

١٤٥ ـ **السنن والآثار في النهي عن التشبه بالكفار**: جمع وتحقيق ودراسة: سهيل حسن عبد الغفار، دار السلف، الرياض، ط(١)، ١٤١٦هـ.

١٤٦ ـ **سير أعلام النبلاء**: للذهبي محمد بن أحمد، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

١٤٧ ـ **الشامل في أصول الدين**: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

١٤٨ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**: للالكائي هبة الله بن الحسن، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، ط(٢)، ١٤١١هـ.

١٤٩ ـ **شرح الأصبهانية**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، إشراف: د. محمد رشاد سالم، رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة (١٤٠٧هـ).

١٥٠ ـ **شرح الأصول الخمسة**: لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط(٣)، ١٤١٦هـ.

١٥١ ـ **شرح السنة**: للبربهاري الحسن بن علي بن خلف، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١٥٢ ـ **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**: للصاوي أحمد بن محمد المالكي، تحقيق: د. عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، ط(٣)، ١٤٢٤هـ.

١٥٣ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: لابن أبي العز علي بن علي الحنفي، حققه: جماعة من العلماء، وخرّج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٨)، ١٤٠٤هـ.

١٥٤ ـ **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**: لابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط(بدون)، ١٤١٣هـ.

١٥٥ ـ **شرح صحيح مسلم**: للنووي يحيى بن شرف، راجعه: الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت، ط(١)، ت(بدون).

١٥٦ ـ **شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري**: عبد الله بن محمد الغنيمان، مكتبة لينة، دمنهور، ط(٢)، ١٤١١هـ.

١٥٧ ـ **شرح مختصر الروضة**: للطوفي سليمان بن عبد القوي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

١٥٨ ـ **الشريعة**: للآجري محمد بن الحسين، تحقيق: الوليد محمد الناصر، تقديم: عبد القادر الأرنؤوط ود. عاصم القريوي، والشيخ علي خيشان، مؤسسة قرطبة، ط(١)، ١٤١٧هـ.

١٥٩ ـ **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق: مصطفى الشلبي، مكتبة السوادي، جدة، ط(١)، ١٤١٢هـ.

١٦٠ ـ **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها**: لابن فارس أحمد الرازي، تحقيق: د. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١٦١ ـ **الصحاح المسمى (تاج اللغة وصحاح العربية)**: للجوهري إسماعيل بن حماد الفارابي، عناية: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث، دار إحياء التراث، بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

١٦٢ ـ **صحيح البخاري**: للبخاري محمد بن إسماعيل الجعفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٣هـ.

١٦٣ ـ **صحيح مسلم**: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(٤)، ١٤١٢هـ.

١٦٤ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط(٢) ١٤١٢هـ.

١٦٥ ـ **طبقات الحنابلة**: لمحمد بن أبي يعلى البغدادي، تحقيق: د. عبد الرحمٰن العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ط(بدون)، ١٤١٩هـ.

١٦٦ ـ **طبقات الصوفية**: لأبي عبد الرحمٰن السلمي، تحقيق: نور الدين سريبة، مكتبة الخانجي القاهرة، ط(٣)، ١٤٠٦هـ.

١٦٧ ـ **الطبقات الكبرى المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**: لأبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد المصري، تصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٦٨ ـ **طبقات المعتزلة**: أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: مؤسسة ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

١٦٩ ـ **العربية (خصائصها وسماتها)**: د. عبد الغفار حامد هلال، مكتبة وهبه، القاهرة، ط(٥)، ١٤٢٥هـ.

١٧٠ ـ **العربية والحداثة**: د. محمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(٢)، ١٩٨٦م.

١٧١ ـ **العُرف (حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة)**: عادل بن عبد القادر قوته، تقديم: الشيخ عبد الله بن بيه وأحمد بن حميد ومحمد القري، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٧٢ ـ **العُرف وأثره في الشريعة والقانون**: د. أحمد المباركي، دار (بدون)، الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

١٧٣ ـ **العقل اللغوي**: لابن عقيل الظاهري، نادي مكة الثقافي، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١٧٤ ـ **علم التخاطب الإسلامي**: د. محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٦م.

١٧٥ ـ **علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية**: د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٦هـ.

١٧٦ ـ **علم الدلالة**: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط(٥)، ١٩٩٨م.

١٧٧ ـ **العولمة (دراسة تحليلية نقدية)**: د. عبد الله التوم ود. عبد الرؤوف آدم، دار الوراق، لندن، ط(١)، ، ١٩٩٩م.

١٧٨ ـ **العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)**: جيرار ليكلرك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٤م.

١٧٩ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٠هـ.

١٨٠ ـ **غزو من الداخل**: جمال سلطان، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

١٨١ ـ **الفَرق بين الفِرق**: للإسفرائيني عبد القاهر بن طاهر محمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

١٨٢ ـ **الفروق اللغوية**: للعسكري الحسن بن عبد الله بن سهل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢)، ٢٠٠٢م.

١٨٣ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: لابن حزم الظاهري علي بن أحمد، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط(بدون)، ١٤٠٥هـ.

١٨٤ ـ **فصول في فقه العربية**: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(٦)، ١٤٢٠هـ.

١٨٥ ـ **الفطرة (حقيقتها ومذاهب الناس فيها)**: علي بن عبد الله القرني، دار المسلم، الرياض، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

١٨٦ ـ **فقه اللغة وأسرار العربية**: لأبي منصور الثعالبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط(١)، ١٩٩٩م.

١٨٧ ـ **فقه اللغة**: د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، ط(٢)، ٢٠٠٠م.

١٨٨ ـ **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(٢)، ١٩٩٦م.

١٨٩ ـ **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**: د. عبد الوهاب المسيري، دا رالفكر، دمشق، ط(٢)، ٢٠٠٣م.

١٩٠ ـ **الفلسفة واللغة**: د. عبد الوهاب جعفر، دار الوفاء، الإسكندرية، ط(٢)، ٢٠٠٤م.

١٩١ ـ **الفهرست**: لابن النديم، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط(٢)، ١٤١٧هـ.

١٩٢ ـ **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**: د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق القاهرة، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

١٩٣ ـ **في المصطلح النقدي**: د. أحمد مطلوب، المجمع العلمي، بغداد، ط(بدون)، ١٤٢٣هـ.

١٩٤ ـ **في المعجمية العربية المعاصرة**: جمعية المعجمية العربية بتونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٤٠٧هـ.

١٩٥ ـ **في شرف العربية**: د. إبراهيم السامرائي، سلسلة كتاب الأمة، الصادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بدولة قطر، العدد (٤٢)، ط(١)، ١٤١٥هـ.

١٩٦ ـ **في ظلال القرآن**: سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط(١٧)، ١٤١٢هـ.

١٩٧ ـ **في علم اللغة العام**: د. عبد العزيز أحمد علام، دار كنوز المعرفة، جدة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

١٩٨ ـ **في فقه النهضة**: جمال سلطان، التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية، ط(١)، ٢٠٠١م.

١٩٩ ـ **في فلسفة اللغة**: د. محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط(بدون)، ١٤٢٤هـ.

٢٠٠ ـ **في منهج الترجمة ومناهج الفهم**: لعز العرب لحكيم بناني، ضمن ندوة الترجمة والتأويل، كلية الآداب بالرباط، ط(١)، ١٩٩٥م.

٢٠١ ـ **قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم**: إعداد: أ. صلاح قنصوه وآخرون، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٤م.

٢٠٢ ـ **القاموس المحيط**: للفيروز آبادي محمد بن يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٢٠٣ ـ **قاموس المذاهب والأديان**: د. حسين علي حمد، دار الجيل، بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢٠٤ ـ **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية** (عربي/ إنكليزي/ فرنسي): د. إميل يعقوب وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط(١)، ١٩٨٧م.

٢٠٥ ـ **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، د. سمير حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٢٠٦ ـ **قانون التأويل**: لابن العربي محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(٢)، ١٩٩٠م.

٢٠٧ ـ **القرآن وقضايا الإنسان**: د. عائشة عبد الرحمٰن، دار المعارف، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٠٨ ـ **قصة الفلسفة الحديثة**: أحمد أمين وزكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية الصادرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط(٤)، ١٩٥٩م.

٢٠٩ ـ **قصة الفلسفة**: وول ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٢١٠ ـ **قضية اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربية (إلى عهد السكاكي ٥٥٥ ـ ٦٢٦هـ)**: د. علي محمد حسن العماري، مكتبة وهبه، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢١١ ـ **قواعد الترجيح عند المفسرين**: حسين بن علي الحربي، قدم له: الشيخ مناع خليل القطان، دار القاسم، الرياض، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢١٢ ـ **قواعد التفسير (جمعاً ودراسة)**: خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، الخبر، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢١٣ ـ **القواعد الفقهية**: علي أحمد الندوي، تقديم: مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط(٣)، ١٤١٤هـ.

٢١٤ ـ **القواعد الفقهية**، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢١٥ ـ **القواعد**: لابن اللحام علي بن محمد بن علي، تحقيق: عايض عبد الله الشهراني وناصر عثمان الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٢١٦ ـ **قوت القلوب**: لأبي طالب المكي محمد بن علي الحارثي، صححه: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢١٧ ـ **قول في المصطلح**: للدكتور الشاهد البوشيخي، مجلة الدراسات المصطلحية، العدد الأول، ١٤٢٢هـ، الصادره عن معهد الدراسات المصطلحية، بجامعة سيدي محمد عبد الله، بفاس.

٢١٨ ـ **كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته**: للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، دار الأرقم، الكويت، ط(٢)، ١٤٠٥هـ.

٢١٩ ـ **كتاب الإيمان**: للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي، تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، دار الأرقم، الكويت، ط(٢)، ١٤٠٥هـ.

٢٢٠ ـ **كتاب الحدود في الأصول**: للباجي سليمان بن خلف، تحقيق: نزيه حماد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢٢١ ـ **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**: لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي، تعليق: حسين الهمداني، تحقيق: د. عبد الله السامراني، بدون (اسم الدار والبلد والطبعة وتاريخها).

٢٢٢ ـ **كتاب الصفدية**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٢٣ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: للتهانوي محمد علي بن علي، وضع حواشيه: أحمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٢٤ ـ **الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ**: محمد عبد الرؤوف القاسم، المكتبة الإسلامية، الأردن، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٢٢٥ ـ **الكلمة دراسة لغوية معجمية**: د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط(١)، ٢٠٠٤م.

٢٢٦ ـ **الكليات**: لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

٢٢٧ ـ **لسان العرب**: لابن منظور محمد بن مكرم، تصحيح ومراجعة: أساتذة متخصصين، دار الحديث، القاهرة، ط(بدون)، ١٤٢٣هـ.

٢٢٨ ـ **اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة**: د. حسن ظاظا، دارالقلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط(٢)، ١٤١٠هـ.

٢٢٩ ـ **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**: عبد الرزاق القاشاني، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(بدون) ٢٠٠٤م.

٢٣٠ ـ **اللغة والفكر والعالم**: د. محيي الدين محسب، مكتبة لبنان، بيروت، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونجان، ط(١)، ١٩٩٨.

٢٣١ ـ **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**: د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٣٢ ـ **اللغة والمسئولية**: نوعم تشومسكي، ترجمة وتعليق: د. حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط(٢)، ٢٠٠٥م.

٢٣٣ ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضية**: للشيخ محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٣)، ١٤١١هـ.

٢٣٤ ـ **الماتريدية (دراسة وتقويماً)**: أحمد بن عوض الله الحربي، دار العاصمة، الرياض، ط(١)، ١٤١٣هـ.

٢٣٥ ـ **المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه (دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلّي)**: أ. نشأت علي محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٦هـ.

٢٣٦ ـ **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**: لسيف الدين الآمدي، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(٢)، ١٩٨٩م.

٢٣٧ ـ **المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية**: أ .عبد الغفار شكر ود. محمد مورو، دار الفكر، دمشق، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٢٣٨ ـ **المجتمع المدني (حججه، مفارقاته ومصائره)**: د. محمد الغيلاني، دار الهادي، بيروت، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٢٣٩ ـ **المجتمع المدني العربي والتحدي الديمقراطي**: مؤسسة فريد ريش إيبرت، تحت إشراف: جين المقدسي وآخرون، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، ط(بدون)، ٢٠٠٤م.

٢٤٠ ـ **المجتمع المدني دراسة نقدية**: د. عزمي بشارة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(٢)، ٢٠٠٠م.

٢٤١ ـ **المجتمع المدني وأبعاده الفكرية**: د. الحبيب الجنحاني ود. سيف الدين عبد الفتاح، دا رالفكر، دمشق، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٢٤٢ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: للهيثمي علي بن أبي بكر، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار الفكر، بيروت، ط(بدون)، ١٤٢٥هـ.

٢٤٣ ـ **مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي**: لابن رجب عبد الرحمٰن بن أبي بكر، تحقيق: طلعت الحلواني، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط(٢)، ١٤٢٥هـ.

٢٤٤ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**: جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم وابنه، بدون (اسم الدار والبلد والطبعة وتاريخها).

٢٤٥ ـ **المحصل (وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين)**: لفخر الدين الرازي محمد بن عمر، تحقيق: د. حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط(١)، ١٤١١هـ.

٢٤٦ ـ **محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش**: دراسة وتحقيق: د. محمد بن خليفة التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٤٧ ـ **محمد والفتح (قراءة في جماليات البيان القرآني)**: د. طارق سعد شلبي، دار الفردوس للطباعة، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٤٨ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**: لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، اختصره: الشيخ محمد الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٤٩ ـ **المخصص**: لابن سيده علي بن إسماعيل الأندلسي، تقديم، د. خليل جفال، عناية: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢٥٠ ـ **مدارج السالكين بين منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾**: لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(٤)، ١٤١٧هـ.

٢٥١ ـ **المدارس اللسانية المعاصرة**: د. نعمان بوقرة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٥٢ ـ **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، عمر عبيد حسنة، سلسلة إسلامية المعرفة، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٢٥٣ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: للسيوطي عبد الرحمٰن بن أبي بكر، تحقيق: محمد بك، وعلي البجاوي، ومحمد أبو الفضل، دار الحرم للتراث، القاهرة، ط(٣)، ت(بدون).

٢٥٤ ـ **المستدرك على الصحيحين**: للحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: عبد السلام علوش، دار المعرفة، بيروت، ط(٢)، ١٤٢٧هـ.

٢٥٥ ـ **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**: د. أحمد شكر الصبيحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٠م.

٢٥٦ ـ **المسوّدة في أصول الفقه لآل تيمية**: أبو البركات عبد السلام وولده عبد الحليم وحفيده أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٥٧ ـ **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**: د. عبد الرحمٰن الزنيدي، تقديم: الشيخ عمر عودة الخطيب، مكتبة المؤيد، الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٢٥٨ ـ **المصطلح الإسلامي والمعاجم العربية**: للدكتور عبد الكريم بكري، ضمن ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد عبد الله بفاس، ط(١)، ١٤١٤هـ.

٢٥٩ ـ **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**: أ .د. علي جمعة، دار الرسالة، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٢٦٠ ـ **مصطلح الشرق الأوسط من التعبير الجغرافي إلى (البديل) للأمة العربية والإسلامية**: لطلعت رميح، ضمن التقرير الارتيادي (الاستراتيجي) السنوي لمجلة البيان.

٢٦١ ـ **المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية**: سعيد شبار، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، العدد (٧٨)، رجب ١٤٢١هـ.

٢٦٢ ـ **المظاهر الطارئة على الفصحى**: د. محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ط(بدون)، ١٩٨٠م.

٢٦٣ ـ **معاني القرآن**: للفراء يحيى بن زياد، تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي، ومراجعة: أ .علي النجدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط(٣)، ١٤٢٢هـ.

٢٦٤ ـ **المعجم الصوفي**: إعداد: د. محمود عبد الرزاق، دار ماجد عسيري، جدة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٢٦٥ ـ **المعجم الفلسفي** (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية): د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط(بدون)، ١٤١٤هـ.

٢٦٦ ـ **المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية)**: مراد وهبه، دار قباء، المنطقة الصناعية ـ مصر، ط(بدون)، ١٩٩٨م.

٢٦٧ ـ **المعجم الفلسفي**: وضع: مجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط(بدون)، ١٣٩٩هـ.

٢٦٨ ـ **معجم الماركسية النقدي**: ترجمة جماعية، بإشراف: جورج لابيكا وجيرار بن سوسان، دار محمد علي، تونس، ودار الفارابي، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٣م.

٢٦٩ ـ **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية** (عربي/ فرنسي/ إنجليزي): د. خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(١)، ١٩٩٩م.

٢٧٠ ـ **معجم المصطلحات الفلسفية** (عربي/ فرنسي/ إنكليزي): د. خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م.

٢٧١ ـ **معجم المصطلحات اللغوية والأدبية** (ألماني، إنجليزي، عربي): د. عليه عزت عياد، دار المريخ، الرياض، ط(بدون)، ١٤٠٤هـ.

٢٧٢ ـ **معجم المصطلحات النفسية ـ الاجتماعية** (عربي/ فرنسي/ إنكليزي): د. خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(١)، ١٩٩٧م.

٢٧٣ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط(٣)، ١٤١١هـ.

٢٧٤ ـ **المعجم الوسيط**: مجمع اللغة العربية، بإشراف: إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية، تركيا، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٧٥ ـ **معجم تهذيب اللغة**: للأزهري محمد بن أحمد، تحقيق: د. رياض قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٧٦ ـ **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية** (عربي/ فرنسي/ إنكليزي): غي هرميه وآخرون، ترجمة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٢٧٧ ـ **معجم علم اللغة التطبيقي** (إنكليزي/ عربي): د. محمد علي الخولي، مكتبة لبنان، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٧٨ ـ **معجم مصطلحات الأدب** (إنكليزي/ فرنسي/ عربي): مجدي وهبه، مكتبة لبنان، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٧٩ ـ **معجم مصطلحات عصر العولمة**، د. إسماعيل عبد الكافي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٢٨٠ ـ **معجم مقاييس اللغة**: لابن فارس أحمد بن زكريا، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٨١ ـ **المعرفة في الإسلام (مصادرها ومجالاتها)**: د. عبد الله القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢٨٢ ـ **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**: د. محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط(بدون)، ١٩٩٧م.

٢٨٣ ـ **مفاتيح العلوم الإنسانية** (معجم عربي/ فرنسي/ إنكليزي): د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط(١)، ت(بدون).

٢٨٤ ـ **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**: د. محمد عزيز الحبابي، دار المعارف، القاهرة، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٨٥ ـ **المفردات في غريب القرآن**: للراغب الأصفهاني، مراجعة: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٨٦ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم**: للقرطبي أحمد بن عمر بن إبراهيم، تحقيق: محيي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، بيروت، دمشق، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢٨٧ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**: علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، ط(٥)، ١٩٩٣م.

٢٨٨ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**: لمحمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، بيروت، ودار النفائس، الأردن، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢٨٩ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**: للأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط(بدون)، ١٤١١هـ.

٢٩٠ ـ **مقالات الغلو الديني واللاديني**: د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٢٩١ ـ **مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**: د. مساعد بن سليمان الطيار، دار المحدث، الرياض، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٢٩٢ ـ **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**: لابن مفلح إبراهيم بن محمد، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٢٩٣ ـ **مقومات التصور الإسلامي**: سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٢٩٤ ـ **الملل والنحل**: للشهرستاني محمد عبد الكريم، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط(بدون)، ت(بدون).

٢٩٥ ـ **من الذي دفع الثمن؟**: فرانسيس ستونور سونديرز، ترجمة: أسامة إسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط(١)، ٢٠٠٢م.

٢٩٦ ـ **من النص إلى الواقع (تكوين النص)**: د. حسن حنفي، مركز الكتاب، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٤م.

٢٩٧ ـ **من قضايا المصطلح اللغوي العربي (نظرة في مشكلات تعريب المصطلح اللغوي المعاصر)**: د. مصطفى طاهر الحيادرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط(بدون)، ٢٠٠٣م.

٢٩٨ ـ **منهاج السنة النبوية**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط(٢)، ١٤٠٩هـ.

٢٩٩ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**: عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٣٠٠ ـ **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**: محمد محمد امزيان، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٣٠١ ـ **المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها (الميدان العربي)**: أ.د. محمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٩٨٦م.

٣٠٢ ـ **الموافقات**: للشاطبي إبرهيم بن موسى، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٠٣ ـ **المواقف في علم الكلام**: للأيجي عبد الرحمٰن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت، ط(بدون)، ت(بدون).

٣٠٤ ـ **الموسوعة الصوفية**: د. عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٣م.

٣٠٥ ـ **الموسوعة الفلسفية**: وضع: لجنة من العلماء السوفياتيين، بإشراف: م.روزنتال وب.يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط(٧)، ١٩٩٧م.

٣٠٦ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب: إشراف: د. مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة، الرياض، ط(٥)، ١٤٢٤هـ.

٣٠٧ ـ **موسوعة النظريات الأدبية**، د. نبيل راغب، الشركة المصرية العالمية، مصر، مكتبة لبنان، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٣م.

٣٠٨ ـ **موسوعة علم السياسة**: أ .د. ناظم عبد الواحد الجاسور، دار مجدلاوي، الأردن، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٣٠٩ ـ **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**: للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تقديم ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، ترجمة: د. عبد الله الخالدي ود. محمد العجم، مكتبة لبنان للنشر، بيروت، ط(١)، ١٩٩٧م.

٣١٠ ـ **النبوات**: لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد عبد الرحمٰن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(٢)، ١٤١١هـ.

٣١١ ـ **نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني**: د. عبد الحميد الأنصاري، دا ر الفكر العربي، القاهرة، ط(بدون)، ٢٠٠٢م.

٣١٢ ـ **نحو وعي لغوي**: مازن المبارك، دار البشائر، دمشق، ط(٤)، ١٤٢٤هـ.

٣١٣ ـ **نشأة اللغة عند الإنسان والطفل**: د. عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، ط(بدون)، ٢٠٠٣م.

٣١٤ ـ **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**: د. راجح عبد الحميد الكردي، دار الفرقان، الأردن، ط(٢)، ٢٠٠٣م.

٣١٥ ـ **نقد الحقيقة**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(٣)، ٢٠٠٥م.

٣١٦ ـ **نقد الخطاب الديني**: د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط(٤)، ٢٠٠٣م.

٣١٧ ـ **نقض الإلحاد (تحديدات وتنبيهات وإيضاحات)**: د. هاني يحيى نصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٣١٨ ـ **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله** ﷻ من التوحيد: تحقيق: د. رشيد الألمعي، تقديم: الشيخ عبد العزيز الراجحي، مكتبة الرشد، الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٣١٩ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح**: لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: د. ربيع بن هادي عمير، دار الراية، الرياض، ط(٣)، ١٤١٥هـ.

٣٢٠ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**: للشهرستاني محمد بن عبد الكريم، صححه: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط(بدون) ت(بدون).

٣٢١ ـ **الواضح في أصول الفقه**: لابن عقيل علي بن عقيل بن محمد، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٣٢٢ ـ **الوحي والإنسان (قراءة معرفية)**: أ .د. محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، ط(بدون)، ٢٠٠١م.

# فهرس الموضوعات

**الموضوع** **الصفحة**

الموضوع الصفحة

**الموضوع** **الصفحة**

الموضوع الصفحة

**الموضوع** **الصفحة**